Salvador Giner

Teoría sociológica clásica

Ariel Sociología



2.ª EDICIÓN actualizada

Salvador Giner

TEORÍA SOCIOLÓGICA CLÁSICA

Ariel

Diseño de la cubierta: Vicente Morales

1.ª edición: septiembre 2001
2.ª edición: septiembre 2004

Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

ISBN: 84-344-170-X9

Depósito legal: B. 32.710 - 2004

Impreso en España

ÍNDICE

PREFACIO

La inteligencia sociológica del mundo humano es la propia de nuestro tiempo. La sociología no es la única disciplina que nos suministra ideas, creencias, argumentos y datos para entender a los seres humanos o para orientarnos en el mundo. También lo hacen las demás ciencias sociales, así como la filosofía. Poca duda cabe, no obstante, del lugar nuclear que ha venido a ocupar la sociología en la comprensión serena y lúcida, así como en el juicio moral de las cosas humanas. En particular, las de los tiempos modernos. Con frecuencia, hasta en aquellos casos en los que la mente contemporánea intenta explicar el mundo humano desde perspectivas muy distintas a la de la sociología, entra ésta en ellas. La inteligencia sociológica de nuestro universo y de la condición humana es hoy la predominante.

Intentaré justificar tal afirmación en este libro. Su aspiración principal no es ésa, sin embargo. Es la de presentar la evolución de la teoría social moderna desde la mirada de la sociología, tanto durante sus fases iniciales como durante la formulación del cuerpo de interpretaciones y teorías que constituye su acervo clásico. Espero mostrar con ello cómo tal legado ha contribuido a una visión y diagnóstico aceptables de nuestro tiempo y mundo. Este tratado pretende poner a disposición del lector una versión a la vez fehaciente y crítica de varias de las teorías e interpretaciones principales que ha ido aportando la sociología a partir de su consolidación como una de las ciencias sociales y, ciertamente, como una de las actividades intelectuales más descollantes de la época moderna. Al pergeñarlo he hecho un esfuerzo por ser fiel al espíritu y la letra de los diversos pensadores, analistas, corrientes y escuelas examinadas. Por ello, y tal vez porque no me falta alguna experiencia académica en este terreno, espero que sus lectores lo encuentren fiable como herramienta para conocer las aportaciones de la sociología al entendimiento de nuestro difícil mundo, e incluso para poderlo mejorar en alguna medida.

Si bien es cierto que la teoría sociológica ocupa un lugar destacado dentro del esfuerzo por comprender nuestro universo humano y sobre todo para entender la naturaleza y destino del mundo moderno, también descuella por su capacidad de guiarnos racional y moralmente en su seno. En efecto, la sociología no es sólo una disciplina descriptiva y analítica. Es también una actividad crítica y normativa, una ciencia social

moral. Es la actividad mediante la cual nos pensamos a nosotros mismos como seres humanos y como sociedad: la reflexión —y la reflexividad— son parte esencial suya como lo es su vocación de señalar cómo deberíamos conducirnos para conformar un mundo social más decente y fértil, o menos doloroso (aunque algunos de sus cultivadores hayan intentado escapar a esa noble servidumbre). Su naturaleza, para bien o para mal de quienes la cultivan, es transdisciplinar y hasta intersticial. Sin perder una identidad discernible, la sociología es una indagación de frontera, nunca ajena a la historia, a la filosofía, a la economía y a la etnología.

La teoría sociológica, como parte nuclear y general de la sociología, se halla estrechamente vinculada a esta última, en lo que tiene de ciencia social específica, empírica y hasta aplicada. La sociología, como descubrirá cualquiera que se acerque a ella con la debida curiosidad y candidez, es cumulativa. Crece, incrementa conocimientos. Su incremento en saber, sin embargo, no es linear, ni fácil, ni exponencial. El saber sociológico firme es arduo. Su aumento a través del tiempo, su cumulatividad, lo es aún más. Para ello hay buenas razones, que se irán desgranando en las páginas que siguen. Lo significativo, sin embargo, en todo esto es que esa suerte de saber sociológico es factible. Nuestros conocimientos sociológicos avanzan y se enriquecen sin cesar. (Tiempo ha publiqué un breve libro, *El progreso de la conciencia sociológica* —con el que éste se halla emparentado— que respondía a semejante convencimiento.)

El carácter anfibio de la sociología —el hecho de que aspire a ser, a un tiempo, ciencia y disciplina humanística— confiere, no obstante, una importancia capital a su dimensión histórica. Así, aunque hoy 'sabemos más' que algunos de nuestros pensadores clásicos acerca de este o aquel aspecto del mundo, en sociología —al igual que ocurre con la filosofía— sus esfuerzos nunca dejan de ser interesantes. Por esa razón nunca nuestros clásicos sociológicos acaban de pertenecer solamente a una arqueología que nada tuviera que decirnos a las gentes de hoy. En plena mudanza de la civilización, en el siglo XXI, con todo lo que está transformándose día a día en nuestras vidas, continúa siendo interesante adentrarse en la obra y logros de quienes elaboraron el núcleo de cierta *sociologia perennis*, mucho antes de que pudieran vivir lo que nosotros estamos presenciando. Sólo acercándose a sus aportaciones con humildad y curiosidad se nos desvelará el secreto de por qué aquellas gentes siguen diciéndonos cosas fundamentales aunque no moraran en el mundo de hoy. (En no pocos casos llegaron a tener vislumbres extraordinarios de lo que avecinaba.) El secreto de su permanente interés reside en su voluntad de desentrañar la vida social a partir de una visión moral combinada con una concepción de la naturaleza humana que iba más allá de todo relativismo. Las mudanzas históricas y las diferencias entre sociedades o situaciones son indudables —las estudia la sociología— pero los rasgos permanentes de la raza humana y los criterios que la rigen no lo son menos. Ambas cosas, en apariencia contradictorias, son ciertas. Lugar habrá para justificar y explicar este aserto.

Sin un conocimiento mínimo de la historia del pensamiento sociológico fundacional no seremos nunca, de veras, competentes como sociólogos. Y si no pertenecemos a ese oficio, osaría afirmar que poseer cierta conciencia sociológica de nuestro mundo o que conocer la aportación que a él ha realizado la sociología no puede dañar nuestra educación como ciudadanos modernos. Como ciudadanos reflexivos, responsables y libres.

Estas razones hacen que siga siendo interesante estudiar la evolución del pensamiento sociológico —como ocurre con la filosofía, pero también con la economía política, la antropología y otras disciplinas— a través de la obra de sus autores, y no sólo según corrientes, teorías y conceptos anónimos. Las aportaciones de Montesquieu, Marx, Simmel, Pareto, Durkheim, Weber, y tantos otros podrían subsumirse, cómo no, en relatos y análisis más o menos sistemáticos. En ellos predominaría el estudio temático y conceptual. Ese ejercicio merece la pena y ha sido intentado ya por quienes han codificado el acervo y aportación de la disciplina. Es dable agrupar las perspectivas de la sociología en sendos haces teóricos así como de pesquisa empírica. Es posible, y hasta fecundo también, narrar la historia del pensamiento sociológico desde los respectivos ángulos de sus tradiciones internas, que serían por lo menos seis, a saber: la estructuralista y funcionalista; la racionalista e individualista; la conflictivista; la interaccionista simbólica; la del intercambio; y finalmente, la histórica. Pero el enfoque tradicional, más cronológico y entrecruzado, que es el que predomina en este libro, tiene sus indudables y probadas ventajas, no sólo narrativas, sino también de mayor fidelidad al desarrollo histórico real de la ciencia social. Hay demasiados solapamientos y áreas compartidas para que la demarcación entre una corriente y otra sea lo suficientemente nítida. Así, el evolucionismo (que no aparece en la quíntuple y convencional clasificación recién aludida) puede ser conflictivista (como lo es gran parte del darwinismo social del siglo XIX o del neodarwinismo de finales del XX) o funcionalista, o ambas cosas a la vez. Ha habido un marxismo —corriente conflictivista donde las haya— de naturaleza abiertamente estructuralista. Hay un utilitarismo —que pertenece a la tradición racionalista individualista— que conduce al colectivismo (socialista) y otro a la concepción de la conducta social como fruto de la elección o tría racional (individualista) de cada cual. En cuanto a la sociología histórica, es casi por definición de naturaleza híbrida, lo cual no ha impedido, sino al contrario, que sea de las que mejores resultados ha engendrado. Y así sucesivamente. Para colmo varios de los autores más interesantes cabalgan sobre dos o más de estas perspectivas.

Sin negar pues la posibilidad de aislar las grandes corrientes internas de la disciplina, mi opción narrativa y analítica se ha inclinado por la más tradicional, la de dar cuenta de las aportaciones singulares de los diversos investigadores y pensadores más descollantes de la sociología. Eso sí, recordando —ya desde este mismo prefacio— la posibilidad de

agrupar las corrientes y subcorrientes recién mentadas según otros criterios taxonómicos que en algunos casos son muy esclarecedores. Prueba de que ello me parece posible y deseable es mi obra anterior, a la que me he referido, cuyo enfoque era precisamente ése, junto a varios ensayos posteriores que he compuesto, hoy aún dispersos en diversas publicaciones e idiomas.

Mi estrategia de selección ha sido la de atenerme al *canon* de lo que, desde la perspectiva histórica, humanista y vinculada a la ética que propongo, es menester considerar como tal dentro de la sociología. En sociología el grado de consenso sobre su propio cánon teórico es bastante elevado. Prefiero —y pienso que lo agradecerá el lector— no entrar aquí en una discusión detallada de este asunto para, en vez de ello, referirle directamente al texto que sigue. En él se sustancia mi posición por lo que se refiere a la elección de temas canónicos y autores que también lo son. Para evitar cualquier malentendido quede ya aquí constancia de que no pienso en el canon sociológico como una codificación osificada de aportaciones cuya lista es un *numerus clausus*. Ni creo ni jamás creí en una entelequia que algunos colegas, con quienes por otras razones he sentido gran afinidad, solían llamar 'sociología crítica'. Como si una sociología anquilosada mereciera el nombre de la disciplina. La sociología es crítica o no es. Es moral o es mísera. También en esto al texto me remito.

Se han impuesto en el presente escrito ciertos criterios selectivos. Éstos son atribuibles en algunos casos a mis propias inclinaciones y en bastantes más a mis carencias y abundante ignoracia. Pero si hay algún sesgo que haya conformado el enfoque que preside esta elemental historia de la teoría sociológica clásica y que sea aún mayor que el que me impone la ignorancia o la pasión, son mis propios criterios teóricos. Cuando no los expongo de modo explícito, se dejan traslucir. Quiero decir, con el debido comedimiento, que expreso en este libro también mi propio modo de entender la materia y los asuntos de los que trata. He intentado incorporar e integrar en la teoría sociológica algunos mínimos aportes que mi propio empeño me ha permitido realizar. He dialogado con nuestros mayores y me he esforzado por evaluar su aportación e incluir la propia sin tergiversar su herencia ni sus hallazgos. He aspirado a que este componente personal no altere la utilidad del tratado para quien quiera conocer fielmente el contenido de la teoría social moderna.

* * *

La naturaleza de esta obra me ha aconsejado prescindir de anotaciones y referencias en cada pasaje del texto. No obstante, al final de cada Capítulo el lector encontrará notas y observaciones bibliográficas, esencialmente en castellano, para mayor utilidad del lector. Las referencias en lenguas extranjeras se han reducido a la mínima expresión, y en algunos casos sólo para indicar las fuentes en las que me he apoyado.

Algunos Capítulos iniciales —muy pocos— hacen uso muy reelaborado de materiales propios, tal y como aparecen en mi *Historia del Pensamiento Social*, obra con la que la presente guarda algunas continuidades. También las guarda con el libro, ya citado, *El progreso de la conciencia sociológica* —hoy agotado y que no he revisado aún para reeditarlo—, así como con varias aportaciones mías dispersas por diversas publicaciones, en varios idiomas.

Deseo expresar mi mayor agradecimento a mis amigos de la Editorial Ariel. Por costumbre de la casa no me permiten que los mencione personalmente. Pero todos ellos saben cómo me siento reconocido por su cariñosa, paciente y estimulante colaboración, que tantos años dura. También a aquellos colegas de varias universidades en nuestro país y fuera de él que me confiaron la enseñanza de la historia de la sociología o de la filosofía social y, en no pocos casos, se interesaron por mi tarea o me echaron una mano para hacerla mejor.

Varios compañeros y amigos han tenido la amabilidad y paciencia de leer el manuscrito de este libro. Menciono a continuación aquellos que han aportado comentarios y observaciones específicas por escrito que me han ayudado a mejorarlo. Son Xavier Godàs, Lilí González de la Fe, María Teresa Montagut, Luis Moreno, Manuel Pérez Yruela, Daniel Raventós y David Tábara. Les estoy más que obligado.

SALVADOR GINER

Sarrià, Barcelona, AD 2001

NOTA A LA SEGUNDA EDICION REVISADA

La muy favorable acogida que ha encontrado la primera edición de la presente historia del pensamiento sociológico clásico me ha animado a revisarla. He corregido algunas erratas en el texto, retocado algún pasaje poco claro y enriquecido la bibliografía. Asimismo, he añadido un Capítulo, al final, con la intención de hacer justicia a aquellos economistas y críticos de la sociedad moderna y de la capitalista en particular, cuya aportación al conocimiento sociológico forma hoy parte de su acervo clásico, y que fueron coetáneos de los teóricos estudiados: Veblen, Costa, Sombart y Schumpeter. Espero que en su presente versión los lectores encuentren el texto más satisfactorio. A los nombres mencionados más arriba de quienes me echaron una mano para mejorar esta tratado, me complace añadir ahora el de Eduardo Moyano Estrada.

SALVADOR GINER

Noviembre, 2003

CAPÍTULO 1

HACIA UNA CIENCIA DE LA SOCIEDAD: RAZÓN, SECULARIDAD Y PROGRESO

1. Orígenes históricos de la teoría social racional

En todas las culturas mujeres y hombres interpretan y juzgan su propio mundo. Para ellos es imperativo entenderlo de algún modo y guiarse por la concepción que de él logran. El ser humano no sabe vivir sin pensarse a sí mismo y a sus congéneres, ni tampoco sin afirmar lo que es bueno, lo que es malo y lo que es deseable. Muchas veces lo hacen según las pautas que la tradición les entrega, o su religión les dicta, o su ideología les señala. En otras ocasiones, no obstante, sus juicios y afirmaciones dependen en gran medida de su facultad de analizar, considerar e inferir la naturaleza del mundo humano con la asistencia de la razón.

La exploración que aquí emprendo sigue el hilo histórico del uso crítico de la razón en el campo de la vida social en la época moderna, tanto para interpretarlo como para enjuiciarlo. Con mayor o menor intensidad las gentes la han empleado siempre, desde los más remotos tiempos y en todas las sociedades humanas conocidas. Existe una poderosa tradición, particularmente intensa en la cultura occidental —y hoy ya no confinada a ella— mediante la cual los seres humanos han intentado comprender y mejorar la vida social en términos racionales, seculares y críticos, y no sólo según preceptos ciegos, forjados por creencias tradicionales o dictados por los dioses. A ella me atendré.

Esa tradición, uno de cuyos frutos modernos ha sido la teoría sociológica, no ha sufrido solución de continuidad en los últimos cuatro siglos, aunque sí antes. Lo sucedido en los tiempos modernos en este campo, sin embargo, se halla en profunda deuda con aquellas épocas anteriores, desde la Grecia clásica hasta el fin de la Edad Media, en que se fraguó tal tradición, aunque de forma desigual o intermitente. Nuestra exploración no puede considerar esas aportaciones —puesto que se inicia en la época de la Ilustración, en el siglo XVIII— pero debe evocarlas con brevedad.

El esfuerzo por entender y explicar racional y analíticamente la condición humana y la sociedad formada por los seres humanos prescin-

diendo de invocaciones a fuerzas sobrenaturales se la debemos a la civilización helena. Los griegos inventaron la filosofía y la ciencia, es decir, la indagación del mundo con la sola ayuda de la razón. Lo cual entraña también, sobre todo en el caso de la ciencia, una apelación a la experiencia y la comprobación empírica de lo afirmado. La razón, por definición, busca hechos y datos fehacientes que corroboren sus afirmaciones para legitimar su autoridad, su pretensión de verdad.

El cultivo del conocimiento secular en la Antigüedad llevó a algunos pensadores helenos a intentar explicar la vida social mediante criterios que hoy pertenecen plenamente a las ciencias sociales. Así, su respeto por los hechos conocidos y el tratamiento crítico de las opiniones y las versiones recibidas de los acontecimientos permitieron la fundación de una historia liberada de la leyenda, la superstición y el mito en las obras de Herodoto y de Tucídides. Del mismo modo permitieron a Platón, en su *República*, especular con inigualado rigor sobre las posibilidades de la sociedad para constituirse, dada la naturaleza humana, en un mundo apto para una vida buena y recta que incluyera a todos. O a su discípulo Aristóteles a estudiar con no menos ahínco un gran número de sociedades helenas existentes, compararlas entre sí, y sacar conclusiones basadas en la experiencia. Su *Política* contiene un dechado de constataciones empíricas sobre la vida real de los diversos regímenes de las ciudades griegas, acompañadas de generalizaciones sobre el poder, la autoridad y la dinámica de la sociedad —incluidas las revoluciones— que ha intentado emular la ciencia política moderna. Por su parte, los pensadores romanos no siempre alcanzaron tales cimas, pero sus historiadores (Tito Livio, por ejemplo), nos muestran que la mirada racional, crítica y secular de los helenos no había perecido entre los latinos.

Las semillas sembradas por los fundadores remotos de la civilización occidental perduraron de uno u otro modo, hasta que volvieron a germinar con fuerza durante el Renacimiento. No es preciso recordar que no todo fue oscuro en la Edad Media y que durante ella no desapareció por completo la tradición racional y secular. Es cierto, sin embargo, que el peso de la fe en la divina Providencia sobre las mentes de sus pensadores fue demasiado grande para que, por lo general, pudieran sustraerse a él y entender los asuntos humanos como solamente humanos, sujetos sólo a fuerzas naturales o a nuestra voluntad, ingenio y creencias. Es muy revelador que los primeros teóricos sociales medievales de importancia aparecieran precisamente a fines de esa época, es decir, cuando se anunciaban ya los albores del Renacimiento, que no fue sino la primera aparición de una nueva mentalidad, la moderna.

Durante esa última época resurgen con inusitada fuerza las dos tendencias que habían hallado en Platón y Aristóteles su más característica expresión helena. Una, la platónica, más especulativa, más orientada hacia la elaboración de un modelo de sociedad posible y deseable, según unos principios abstractos sobre lo que debe ser la vida buena y virtuosa, halla su expresión en obras como la *Utopía*, de Santo Tomás Moro,

de 1516, y en toda una serie de proyectos semejantes, en ella inspirados. La otra, apoyada sobre un estudio apasionadamente frío de la realidad tal cual, encuentra su mejor ejemplo, unos años antes, en los dos grandes textos de Maquiavelo, *El príncipe* y los *Discursos*, ambos iniciados en 1513. Maquiavelo no rehúye el juicio moral, ni mucho menos, pero su mensaje es claro: los hombres son como son —estas y aquellas, y no otras, son sus pasiones e intenciones— y, por lo tanto, estos y aquellos son los resultados objetivos y comprobables de su conducta.

Surge también una tercera corriente, cuyo representante más significativo es Juan Luis Vives, que añade a la observación maquiaveliana y al idealismo de Moro una preocupación práctica por resolver las injusticias y daños causados a las gentes por el orden social existente en su *De subventione pauperum* o *Socorro de los pobres*, de 1525. Ello no significa que Maquiavelo, al atenerse a la conducta comprobable de los hombres —en su caso, de los hombres sobre todo como animales políticos— ignore la especulación ni los principios morales; ni que Moro sea un idealista que no tenga en cuenta las circunstancias específicas de la sociedad que él conocía; ni que Vives se preocupe sólo por lo que hoy llamaríamos política social sin poseer a una visión más general del orden económico, político y moral de su época. Al contrario, los tres contemporáneos por igual, el italiano, el inglés y el español, parten de una crítica general del mundo en el que viven, y lo hacen desde posiciones teóricas bien trabadas. Ello es cierto incluso del mismo Moro, cuya concepción utópica contiene una censura irónica y precisa de la Inglaterra de su tiempo. Los tres autores —a quienes he tomado como paradigmas de su época, cuyas aportaciones aparecen simultáneamente, pero que no son los únicos— a la vez especulan o teorizan, se atienen a los hechos y proponen soluciones concretas ante los problemas con que se enfrentan. Estas tres actividades se han convertido, a partir de entonces, en los requisitos de toda teoría social seria, es decir, que sea rigurosa, racional, secular y empíricamente orientada.

La filosofía social más o menos abstracta, el análisis fríamente realista de nuestra conducta y los esfuerzos por mejorar nuestras condiciones y la de nuestros congéneres son, pues, las tres fuentes de las que se nutre la filosofía social occidental y, en igual medida, la teoría sociológica hasta hoy. Sus componentes suelen ser precisamente esos tres: una concepción analítica y crítica general, dotada de hipótesis acerca de la naturaleza de las causas de los fenómenos estudiados; un respeto a los datos conocidos, acompañado de un esfuerzo por acopiarlos, ordenarlos y dominarlos; y una intención ética. En otras palabras, teoría, empirie y norma. Ahora bien, tales componentes se hallan mezclados con distinta intensidad en cada autor, corriente y escuela. Como se encontraban mezclados en diversas dosis en las obras de los clásicos renacentistas, Maquiavelo, Moro y Vives, que he escogido como ilustración. Hasta tal punto es así que, como veremos, cuando en algunos casos uno de esos elementos se pierde por completo de vista peligra la integridad misma de la teoría. Los tres ele-

mentos —el teórico, el empírico y el normativo, o ético— son imprescindibles para la elaboración de un pensamiento sociológico solvente.

Las razones para que ello sea así, y no de otro modo, se irán perfilando a medida que avancemos en nuestra exploración. Queden aquí registrados sin mayor sustanciación.

2. La lógica expansiva de la indagación científica y los orígenes de la sociología

Una de las fuentes históricas de la teoría social moderna fue el triunfo de la ciencia como modo privilegiado de conocer la realidad. El nacimiento, primero, y la paulatina legitimación general, después, de la indagación científica a partir de la eclosión del Renacimiento en Europa, en el siglo XV, hasta su triunfo final durante el siglo XVIII, fueron el acicate para que se extendiera la curiosidad de conocer hombre y sociedad de un modo racional, secular y acorde con la experiencia.

La consolidación de una actitud favorable al cultivo de las ciencias humanas y sociales provino, sobre todo, de dos flancos, el filosófico y el de las ciencias naturales. Juntas, filosofía racionalista y ciencia natural, forjaron el ambiente que haría no sólo posible, sino también necesaria, la eventual invención de la sociología.

La filosofía sufrió una mudanza radical en sus perspectivas y supuestos a finales de la Edad Media. La época renacentista, cuya complejidad y riqueza cultural desafía toda descripción somera, trajo consigo una nueva concepción del hombre, sobre todo en el marco de una de sus más característica corrientes, el Humanismo, emparentado con el esfuerzo por reformar el entedimiento. El Humanismo —que es un apelativo moderno— se refiere por un lado al movimiento intelectual de aquella época que llevó a estudiar con rigor la obra de los sabios de la Antigüedad, según sus propios textos, es decir, sin la interferencia de las tradiciones cristianas recibidas. También entrañó una indagación de la naturaleza humana a través de las obras más excelsas de la era clásica —la poesía, el arte, el conocimiento científico— sin la mediación de tradiciones y concepciones características del Medioevo. Este movimiento, surgido en Italia a mediados del siglo XIV, se extendió por Europa en los dos siguientes. Aunque basado en la erudición histórica, gramatical y literaria muy pronto tuvo consecuencias para la filosofía y, más tarde, a través de ella, para la naciente ciencia social.

En efecto, la filosofía, al emanciparse de las concepciones medievales tradicionales sobre la naturaleza humana y la sociedad —esencialmente religiosas— tuvo que preguntarse, de pronto, y con todo el frescor, por una cuestión que era a la sazón radicalmente nueva, la de averiguar en qué consistían. En consecuencia, y en el espacio aproximado de un siglo, se estableció un modo distinto de concebirnos a nosotros mismos. Se impuso una nueva visión del hombre, la de la primera moder-

nidad. Ese período se extiende desde la *Oración de la dignidad del hombre*, compuesta por Juan Pico della Mirandola en 1486 —llena de admiración por la variedad y capacidades de nuestra raza humana y escrita con la intención de entender a los humanos como seres soberanos así como portadores de autonomía moral— hasta la manifestación de la perplejidad ante lo que somos, sumida en un cauto escepticismo, tal y como aparece en los *Ensayos* de Miguel de Montaigne, en 1580. Las diferencias entre las concepciones de estos dos autores no son menores. Ni tampoco lo son las que los separan de otro pensador más tardío, pero de igual talla en la elaboración de una teoría esencialmente moderna del hombre, como es Baltasar Gracián (1601-1658). No obstante, todas estas concepciones de la condición humana (renacentistas o barrocas) nos hablan directamente a las gentes de hoy: su lenguaje es el nuestro. El tenor y los problemas a los que se dirigen sus autores son también los nuestros. Son modernos.

En Montaigne, pese a toda su sabiduría y al gran conocimiento de los seres humanos que su obra transpira, hay más preguntas que respuestas. Y no digamos en el cauteloso y prudente aragonés, Gracián. Ello no es óbice para que con ellos y otros autores se fuera formando una concepción del hombre que es la que hemos recibido hoy, aunque venga, como veremos, filtrada y replanteada por los filósofos, biólogos, psicólogos y sociólogos de los siglos XIX al XXI. Fue precisamente uno de los fundadores de la ciencia social moderna, Nicolás Maquiavelo (1469-1527) quien construyó sus concepciones de la vida política y moral a partir de una visión clara y explícita de la naturaleza humana, basada en una noción realista de cómo somos y no sobre cómo pretendemos ser. Su explicación se fundamenta sobre nuestras pasiones, anhelos, facultades y creencias tal como se constatan mediante un análisis frío de sus manifestaciones. Se extiende luego a la consideración de las consecuencias de todo ello para la sociedad en la que vivimos.

Para hacernos cargo del alcance de la introducción revolucionaria de la nueva perspectiva que representan estas aportaciones pensemos en Renato Descartes (1596-1650). Este filósofo presentó una interpretación extraordinariamente original de nuestra naturaleza como seres humanos. Tras ella ya no se recuperaría la filosofía anterior. Descartes percibió el naufragio que las certidumbres heredadas estaban sufriendo en su época (una época acosada por todas partes por herejías, guerras de religión, descubrimientos geográficos, expansiones e imperios ultramarinos e innovaciones científicas). Para recuperar la seguridad perdida sin abrazar dogmatismos prescritos, Descartes partió de un hecho bruto, elemental e incontrovertible: la conciencia que posee el sujeto de la propia existencia, es decir, nuestra conciencia de que pensamos que somos. Ése es, según él, el único dato plenamente fiable a partir del cual es posible conocer la realidad.

Descartes nos entendió como seres duales, dotados en una *res cogitans* o pensante —la que posee conciencia de sí misma y del mundo externo— y de una *res extensa*, participante de la naturaleza física del mun-

do. Este dualismo existencial estaba destinado a gozar de una larga y próspera vida, y hasta a encontrar expresión en gran parte de la teoría sociológica moderna. Sin embargo, el dualismo cartesiano se ha transformado en la distinción entre subjetividad y mundo social externo, como tendremos ocasión de comprobar.

Descartes emprendió la búsqueda explícita de un método nuevo para entender el mundo con seguridad, con certidumbre. Su noción de «no admitir como verdadera cosa que no se sepa a ciencia cierta —con evidencia— que lo es» obligaba a restringir nuestro saber certero bien a las matemáticas, bien a los datos más fehacientes, libres de toda apelación a la presunta autoridad de alguna doctrina recibida. Su búsqueda de certidumbre en la matemática le llevó a innovaciones como la de las coordenadas cartesianas, tan usadas hoy en representaciones visuales de fenómenos sociales, demográficos y económicos. Según él, hay que poner en duda, por principio, todo aquello ante lo que nos enfrentamos, para ir corroborando, tras un examen racional riguroso, su posible verdad. La *duda metódica* cartesiana se constituye así en criterio de verdad y certidumbre que afecta a todo estudio o explicación que pretenda ser tenido por bueno. Otros pensadores del Renacimiento tardío, como Francis Bacon (1561-1626), reforzaron la tendencia a hallar criterios de verdad que se aproximaran a los que ellos creían ser los necesarios en toda indagación científica. En el caso de Bacon tales criterios eran más de comprobación empírica que estrictamente basados en puros razonamientos lógicos.

Aunque ni las posiciones de Bacon ni las de Descartes parecen hoy siempre sostenibles tal y como ellos las formularon, ambas han rendido sus frutos. Así, han invitado una crítica en la que se ha ido forjando una parte de la teoría social moderna. En efecto, el dualismo u oposición cartesiana entre la razón (la conciencia) y el mundo social externo (lo que hoy muchos llamarían cultura) se planteó en Descartes dando primacía a la primera sobre la segunda en la determinación de la verdad, mientras que hoy nos percatamos de la importancia crucial que posee la cultura en determinar lo que damos por cierto, es decir, en determinar en gran medida el contenido de nuestra mente. También el privatismo de Descartes (es decir, su individualismo extremo) ha estimulado controversia, pues los defensores del cartesianismo sociológico no están muy dispuestos a aceptar una versión totalmente socializada (o hipersocializada) del ser humano: opinan que poseemos un grado de autonomía frente a los condicionamientos sociales. Frente a ellos, otros teóricos sostienen una visión mucho más determinista de la conciencia. En todo caso, nadie ha invalidado del todo algunas de las posiciones clave del pensamiento cartesiano. Así, su hipótesis de que el hombre posee ciertas ideas innatas —reforzada más tarde por Kant— no sólo fue mantenida por clásicos de la sociología, como Georg Simmel, sino que ha sido rescatada por la lingüística y la sociolingüística del siglo XX, merced a los descubrimientos de Noam Chomsky. Ocasión habrá para referirnos a ello.

El otro componente de la época —estrechamente vinculado al filosófico— que forma parte del ambiente cultural que había de conducir al surgimiento de las ciencias sociales fue el de la revolución científica que se inicia con el Renacimiento. No es éste el lugar para dar cuenta cabal de la mudanza radical de la percepción y concepción del mundo y el universo que tuvo lugar en el espacio de poco más de cien años y que solemos asociar, en un esfuerzo simplificador, con los cuatro nombres de Kepler, Galileo, Copérnico y Newton. Desde una visión de la forma misma del mundo hasta un entendimiento radicalmente diferente del sistema solar y del lugar de la Tierra en él, pasando por una concepción totalmente nueva de nuestra anatomía y metabolismo como animales vivos, se produjo desde fines del siglo XV hasta principios del XVII, una mudanza en el conocimiento humano de inmensas proporciones. Ésta culminó con la formulación, por Isaac Newton, de un conjunto de leyes sencillas, elegantes e incuestionables sobre la gravitación universal de los cuerpos celestes que obligó a considerar la adquisición de conocimiento y el camino hacia la verdad según criterios distintos a los antiguos. Los avances prosiguieron a lo largo de todo el Siglo de las Luces, o época de la Ilustración —que cubre todo el siglo XVIII— con un crecimiento espectacular de los descubrimientos químicos, mecánicos, geográficos y botánicos —entre otros— conducentes a su vez a una visión cumulativa y expansiva del conocimiento científico.

La revolución científica se hallaba poseída de una verdadera *lógica expansiva*. En efecto, una vez empieza a ser aceptada la ciencia como modo privilegiado de conocimiento en los ambientes cultos y más avanzados de la Europa ilustrada —academias, tertulias de sabios, círculos lectores de publicaciones científicas, todo a ello al margen en general de unas universidades a la sazón anquilosadas— su práctica y cultivo se van extendiendo como una muy desigual mancha de aceite por el mundo cultural europeo. El proceso fue arduo, pues la resistencia vigorosa de las poderosas instituciones eclesiásticas, políticas y civiles vinculadas a las creencias tradicionales pronto se mostró severa y eficaz en su represión de las innovaciones juzgadas peligrosas. Entre tales se encontraban los enunciados de leyes que regían la naturaleza. Éstos chocaban frontalmente con las afirmaciones de los textos sagrados y las doctrinas religiosas tenidas por incuestionables, o con explicaciones —como las aristotélicas— tenidas por intocables. Aunque la batalla entre los cultivadores y admiradores del nuevo saber y los defensores del antiguo no fuera sencilla —pues no faltaron aliados del avance científico entre las filas de las fuerzas en apariencia más conservadoras— la colisión dejó maltrechas a la postre a las autoridades tradicionales, por lo menos en el campo del saber.

A partir de la astronomía, las matemáticas y la física, la nueva mentalidad fuese extendiendo hacia los territorios de la botánica y la biología, hasta cubrir, prácticamente, todo el campo de las ciencias naturales. Pero la lógica expansiva del conocimiento científico no se paró ahí sino

que, llegado cierto momento, empezó a penetrar la propia psicología —literalmente, en griego, el estudio del alma y, por inclusión, de la mente— para hacer pronto unas primeras incursiones en el campo de la política, la moral, la economía y penetrar en la urdimbre misma de las sociedades humanas. Si era posible estudiar científicamente la Tierra, el universo, la fauna, la flora y la composición de la materia, ¿por qué no iba a ser posible hacer lo propio con las sociedades humanas? Responder afirmativamente a esta pregunta entrañaría más tarde la invención e introducción de la economía como disciplina (tradicionalmente llamada economía política), la de la historia científica y, finalmente, la de la sociología misma.

El caso de Tomás Hobbes (1588-1679) es altamente ilustrativo de esta situación. Fundador, junto a su precursor Nicolás Maquiavelo, de la ciencia política moderna, Hobbes elaboró una concepción del poder y de la legitimidad que pretendió sostenerse en la ciencia natural. Para conferir solidez a su obra, en el tratado sobre el poder, el orden social y el estado llamado *Leviatán*, el sabio inglés intentó aplicar los principios de la física, la geometría y las matemáticas al estudio de la política, dotándola así del grado de fiabilidad y objetividad de que gozaban las ciencias naturales. Los descubrimientos de Isaac Newton (1643-1727) estaban aún por llegar, pero Hobbes se percató del alcance de lo que estaba sucediendo en el mundo del conocimiento. No quiso dar una mera fachada pseudocientífica a su obra, sino que intentó extender con ahínco al mundo humano los criterios científicos, que para él no podían ser otros que los de las ciencias naturales. Lo quiso entender, a través de movimientos mecánicos de atracción y repulsión. Que no lo consiguiera, ni lograra cuantificarlos ni enunciar leyes fehacientes, no quita interés a su obra, cuya visión moral, planteamientos políticos y concepción del estado continuarían ejerciendo singular fascinación sobre la filosofía política posterior. Mas su esfuerzo por fundar una interpretación de la sociedad que fuera materialista, atea y basada en los 'movimientos' de las pasiones humanas, pero al tiempo preocupado por concebir cuál debe ser la mejor sociedad posible dadas nuestras imperfecciones, lo convierte en punto de partida —una vez más, junto a Maquiavelo— de la filosofía política moderna.

Lo sintomático en Hobbes es que su estudio de la sociedad quisiera ser científico y que para lograrlo no supiera hacer otra cosa que la de intentar subsumirlo en una ciencia, la natural, concebida como la única satisfactoria. Esta fascinación por la solidez de la ciencia natural que conduce a la pretensión de que la comprensión y explicación de los fenómenos humanos y sociales deben estar sujetas a ella no es privativa de Thomas Hobbes. El hebreo hispanoholandés Benito de Spinoza (1632-1677), contemporáneo suyo, en su afán por confeccionar una concepción filosóficosocial del mundo humano, y de hacerlo desde la perspectiva ética, hizo otro tanto. Su obra fundamental llámase, en latín, elocuentemente, *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

En ella Spinoza trata las pasiones como si fueran líneas, planos, volúmenes, superficies. En la *Ética* Spinoza muestra que las leyes inexorables que rigen el mundo físico determinan los movimientos del alma, o pasiones, con lo cual dícese que niega el libre albedrío. (En realidad Spinoza identifica libertad con beatitud y ausencia de pasiones. Para él la libertad genuina se logra sólo mediante una suerte de conocimiento superior, que es el de la esencia de las cosas. La libertad es el ejercicio de la beatitud sabia.) Pero, como en el caso de Hobbes, si hoy leemos a Spinoza con un considerable interés no es por su intento fallido de matematizar o cientifizar su argumentación, sino por otras razones, éticas o epistemológicas. La conmovedora profundidad de aquel sabio poco tiene que ver con sus desvelos por equiparar su filosofía a la ciencia natural.

La aparición de una mentalidad científica moderna, acompañada de extraordinarios avances y descubrimientos a lo largo de los siglos XVII y XVIII, imposibilitó considerablemente que quienes sintieron interés por indagar y teorizar la vida social pudieran sustraerse a la tentación de intentar estudiarla como se estudia la física, la geografía o la botánica. Desde el punto de vista metodológico, y durante luengos decenios, la teoría sociológica se quiso identificar o equiparar con las ciencias naturales. Al igual que ellas su ambición predominante (pues hubo excepciones) fue la de suministrar saberes objetivos sobre el mundo, en su caso el mundo social, con iguales criterios de fiabilidad que las ciencias naturales, por vía de incorporación de sus métodos y técnicas a las suyas. Ello no obstante, a partir de un cierto momento (a fines del siglo XIX) se desencadenó un muy serio debate metodológico que, como veremos al adentrarnos en la obra de Max Weber, abrió nuevas sendas a la indagación racional del universo social del hombre.

Examinaré algunos de sus resultados y repercusiones, aunque este libro atienda más a cuestiones 'sustanciales' o de contenido que 'metodológicas' o de validez de enfoque, si se me permite una distinción algo dudosa o tenue, pero elocuente, entre 'sustancia' y 'método'. En todo caso la obsesión por la equiparación de las ciencias humanas y sociales a las naturales nunca ha desaparecido del todo. Quedan algunos científicos sociales dispuestos a extrapolar —hasta ahora con desigual fortuna— los métodos de la ciencia natural a los de las sociedades humanas. Habrían de pasar muchos decenios hasta que, para muchos, aunque no para todos, se fuera perfilando la idea de que cada nivel y ámbito de la realidad requiere distintos modos de conocimiento. Y, de hecho, aún hoy hay un sector significativo de las ciencias sociales para las que no hay más senda a seguir que su reducción completa a los métodos por los que se rigen, con tan espectaculares resultados en su campo, las naturales.

3. La creencia en el progreso y la ciencia social

Rara vez aparece en el mundo de las ideas y las creencias culturales una concepción absolutamente nueva. Sin que sea cierto que nada nuevo haya bajo el sol, sí lo es que, en el ámbito de nuestras convicciones generales acerca del hombre y la vida social, cuesta mucho que aparezca alguna noción radicalmente nueva. Una de ellas fue la noción de progreso. El surgimiento de la creencia en él tuvo inmensas consecuencias para la civilización moderna, y ciertamente para el rumbo que habrían de seguir las ciencias sociales durante largo tiempo.

Es obvio que 'fe en progreso' por un lado y 'sociología' por otro, son cosas distintas. Así, una sociología que no se halle vinculada en modo alguno a una confianza en el progreso es perfectamente concebible. Empero, históricamente, la primera sirvió de acicate para el desarrollo de la segunda y determinó gran parte de su orientación inicial. Por eso es menester prestar la debida atención a esa creencia. Durante largo tiempo, en sus inicios, y con algunas salvedades muy notables, la sociología fue una disciplina 'progresista' (la mayor excepción a esta tendencia, se halla en la obra de Montesquieu, el primer autor cuyo espíritu es ya plenamente sociológico). En su fase primeriza y de consolidación, la mayoría de los promotores de la sociología continuó vinculada a una confianza en la posibilidad y deseabilidad del progreso de la raza humana. Es más, para ellos cultivar la sociología era también mejorar la vida social, y hacerlo formaba parte de la posibilidad (o necesidad) de que ésta avanzara por la senda del progreso.

La creencia en el progreso consiste en la certidumbre de que es posible un incremento en la condición moral, social y material de la raza humana. Los más optimistas entre quienes tal sostienen afirman que el progreso es inevitable y general. Los más cautos estiman que puede producirse si nos esforzamos en el empeño. Ambos comparten una cierta confianza en la bondad de la naturaleza humana. Los creyentes —aquellos que están convencidos de la inevitabilidad del progreso— pretenden también conocer la evolución futura de la historia. En realidad, toda idea de progreso entraña una concepción del pasado como trayectoria que conduce a una profecía del porvenir.

La expansión geográfica e imperial ultramarina de los europeos, el avance de la ciencia, el socavamiento del orden feudal, la prosperidad económica, el crecimiento demográfico y tantos otros acontecimientos que caracterizaron las grandes mudanzas advenidas en Europa a partir del Renacimiento inclinaron a muchos, a la postre, a suponer que el mundo de su época no sólo podía emular en sus logros al de la Antigüedad sino también hasta llegarlo a superar. Como acabo de señalar, tanto Descartes como Bacon habían dado las primeras señales inequívocas de que el avance del conocimiento era posible. Poco después Blas Pascal (1623-1662) insistió en que toda la historia de la humanidad podía entenderse como la de la vida de un sólo hombre que iba aprendiendo a lo

largo de ella, sabiendo cada vez más. A su supuesto se añadió el de otro filósofo, Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1716) cuyo célebre optimismo cósmico —según él, el nuestro es el mejor de los mundos posibles— incluía la idea del avance de la humanidad.

La incipiente confianza en la existencia de un progreso moral y material real pronto encontró resistencias, virulentas por cierto. La cosa desembocó en la célebre Querella de los Antiguos y los Modernos, uno de los debates intelectuales más trascendentales de los habidos en Europa. Sin detallar sus vicisitudes, baste decir que la acalorada discusión internacional acabó con el triunfo, en amplios sectores de las comunidades cultas europeas, de una verdadera confianza en la existencia en el progreso. Fue algo más que una confianza, una fe. Una fe que inspiró primero a los revolucionarios norteamericanos y franceses a fines del siglo XVIII, pero que impulsó también a numerosos reformistas en muchos países. Múltiples reformas, desde la abolición de la tortura judicial y la mejora de las condiciones penitenciarias hasta la abolición de la esclavitud en las colonias ultramarinas, pasando por el fomento de las ciencias y las artes, se realizaron con el convencimiento de que eran parte del posible y deseable progreso constante de la humanidad. La institución misma de la sociología como ciencia social se realizó casi siempre en consonancia con esa recién descubierta confianza en la humanidad y en su capacidad por emanciparse a sí misma de las servidumbres de la ignorancia, la barbarie y la indigencia.

El alcance de la presencia de la fe en la existencia del progreso ha sobrepasado con creces los confines estrictos de la sociología. Ha inspirado también gran parte de la economía política moderna. Ha legitimado numerosas ideologías. Convertida en auténtico mito de los tiempos modernos, la fe progresista ha sido oficializada por muchos gobiernos, partidos y movimientos sociales, desde los revolucionarios hasta los reformistas.

Andando el tiempo, esa fe se ha ido despojando de pretensiones providencialistas, sobre todo a causa de incontables reveses, y del descubrimiento de la problematicidad misma de la noción de progreso. Por eso se ha reconvertido a la postre en nociones más modestas o pregmáticas como las de 'desarrollo', 'crecimiento económico' o 'modernización'. A través de ellas la idea de modernización vino a ocupar un lugar crucial en la imaginación, anhelos y objetivos políticos, educativos y económicos del siglo XX. El caso es que, sólo muy avanzado éste se comenzó a cuestionar muy en serio la posibilidad de un crecimiento indefinido y perenne. Se atacó asimismo la cuestión de la imperiosa necesidad de que practicáramos un desarrollo, es decir, un progreso, realmente sostenible, compatible con la finitud de los recursos ambientales. Antes, ya se había producido la disyunción entre progreso material (técnico, científico y de prosperidad) y progreso moral. Tal crucial separación comenzó entonces a entenderse como uno de los problemas más graves de nuestro tiempo.

La profunda relación que existe entre el mito clásico, dieciochesco y decimonónico, del progreso, por un lado, y las nociones más cautas, pero súmamente potentes, de crecimiento, modernización, desarrollo y prosperidad indefinida e incremental, típicas del XX y de principios del XXI, es pues evidente. La transformación reciente del mito clásico del progreso en ideal realista de mejora emancipatoria de la humanidad dentro de una civilización sostenible, fraterna y racional, reivindica de algún modo la dignidad de la idea original de progreso que inspiró a quienes un día llegaron a creer firmemente en él. No es recomendable, por lo tanto, descartar sin más el mito del progreso por ingenuo, simplista o, sencillamente, falso. Responde a una fe laica y esperanzada en la humanidad que merece el pausado escrutinio de las razones que la hicieron triunfar.

Referencias bibliográficas

Este Capítulo, dada su naturaleza estrictamente introductoria a la historia del pensamiento sociológico, es necesariamente esquemático. El lector que desee penetrar más a fondo en la tradición teórica occidental de la que surge la sociología puede consultar el libro de Enrique Gómez Arboleya *Historia de la estructura y del pensamiento social* (Instituto de Estudios Políticos, vol. I, 1957) o bien mi propia *Historia del pensamiento social* (Ariel, edición de 1993 y reimpresiones posteriores). Por su parte, la *Historia de la Ética*, coordinada por Victoria Camps (Crítica, 3 vols., 1989, 2.ª edición revisada, 2000) cubre cumplidamente muchos aspectos de esa tradición.

Escasean, escritas por autores hispanos, las visiones históricas generales de conjunto de la sociología. Una obra pionera muy notable es el *Tratado de sociología* de Francisco Ayala (Madrid, Aguilar, 1961; 1.ª edición, Buenos Aires, 1947). Por su parte *La perspectiva sociológica: historia, teoría y método* de José Enrique Rodríguez Ibáñez (Madrid, Taurus, 1998, 1.ª ed., 1989) traza la evolución de las ideas de la disciplina a lo largo de su historia. Juan Carlos Portantiero es autor de *Los orígenes de la sociología clásica*, publicado en Buenos Aires por el Centro Editor de América Latina, en 1978, con numerosas reediciones. Otra fuente española es el *Diccionario de sociología* (Madrid, Alianza, 1999, comps. S. Giner, E. Lamo de Espinosa y C. Torres) cuyas voces prestan mucha atención a la evolución histórica de la teoría sociológica. Para las fases iniciales de la sociología como disciplina académica asentada en diversos países, véase la obra colectiva compilada por Salustiano del Campo *La institucionalización de la sociología, 1870-1914* (Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2000).

CAPÍTULO 2

LIBERTAD Y DETERMINISMO: MONTESQUIEU

1. Semblanza de Montesquieu

El primer gran pensador de la sociología fue Montesquieu. Es uno
tud en las colonias ultramarinas, pasando por el fomento de las ciencias y las artes, se realizaron con el convencimiento de que eran parte del posible y deseable progreso constante de la humanidad. La institución misma de la sociología como ciencia social se realizó casi siempre en consonancia con esa recién descubierta confianza en la humanidad y en su capacidad por emanciparse a sí misma de las servidumbres de la ignorancia, la barbarie y la indigencia.

El alcance de la presencia de la fe en la existencia del progreso ha sobrepasado con creces los confines estrictos de la sociología. Ha inspirado también gran parte de la economía política moderna. Ha legitimado numerosas ideologías. Convertida en auténtico mito de los tiempos modernos, la fe progresista ha sido oficializada por muchos gobiernos, partidos y movimientos sociales, desde los revolucionarios hasta los reformistas.

Andando el tiempo, esa fe se ha ido despojando de pretensiones providencialistas, sobre todo a causa de incontables reveses, y del descubrimiento de la problematicidad misma de la noción de progreso. Por eso se ha reconvertido a la postre en nociones más modestas o pregmáticas como las de 'desarrollo', 'crecimiento económico' o 'modernización'. A través de ellas la idea de modernización vino a ocupar un lugar crucial en la imaginación, anhelos y objetivos políticos, educativos y económicos del siglo XX. El caso es que, sólo muy avanzado éste se comenzó a cuestionar muy en serio la posibilidad de un crecimiento indefinido y perenne. Se atacó asimismo la cuestión de la imperiosa necesidad de que practicáramos un desarrollo, es decir, un progreso, realmente sostenible, compatible con la finitud de los recursos ambientales. Antes, ya se había producido la disyunción entre progreso material (técnico, científico y de prosperidad) y progreso moral. Tal crucial separación comenzó entonces a entenderse como uno de los problemas más graves de nuestro tiempo.

dalso (1741-1782), con sus *Cartas Marruecas*.) Al poco tiempo vendió su cargo parlamentario y se dirigió a París, donde participó con entusiasmo en las discusiones filosóficas y científicas que agitaban a los ilustrados. No sin dificultades entró en la Academia Francesa en 1728. Realizó entonces un largo viaje por Austria, Hungría, Italia, Alemania y los Países Bajos; de allí partió para Inglaterra, de donde Voltaire acababa de retornar. Su estancia en Londres fue para Montesquieu tan decisiva como lo fuera para Voltaire. Gracias a ambos, el pensamiento político continental se familiarizó con la nueva constitución política inglesa, así como con los rasgos más característicos del liberalismo que reinaba en aquella isla. Montesquieu pudo vivir por sí mismo la existencia de un gobierno próspero que sufría las críticas más libres sin que se sintiera amenazado y de un país que carecía de prisión para quienes disentían de la opinión oficial, como lo era en Francia la Bastilla. A los dos años volvió a Burdeos, donde comenzó a trabajar en algunos estudios sobre la historia romana, que culminaron en sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia*, texto en el que intenta hallar regularidades históricas en la expansión y declive de las naciones, aunque tome sólo la romana como ejemplo. El libro apareció en 1734. Pero su obra máxima, *El espíritu de las leyes*, ya estaba en gestación. Ésta vio la luz en 1748, y tuvo un éxito tal que salieron veintidós ediciones en menos de dos años. Con reservas o sin ellas, los ilustrados la aceptaron y celebraron, mientras que los sectores católicos se pusieron a la defensiva. Acusaron a su autor de las cosas más dispares, los unos de ateísmo, los otros de anglicanismo, mientras que unos terceros se limitaban a insultarle. Su escrito fue distinguido con la inclusión en el Índice de libros prohibidos por la Iglesia católica, en 1752. Entonces Montesquieu se defendió anónimamente en un panfleto que publicó en Ginebra. Montesquieu murió en 1755, en París, durante uno de sus viajes a aquella ciudad, a los setenta años.

Montesquieu fue un hombre moderado y bondadoso. Descuidado en el vestir y frugal en el comer, se preocupó más de sus estudios que de aumentar los bienes heredados. Luchó sin quejarse contra una vista deficiente toda la vida. Su vida familiar fue recta, y sus reacciones frente a los ataques de sus dogmáticos enemigos, tan irónicas como pacientes. Su espíritu pertenece de lleno a la Ilustración, pero no puede encasillarse en ninguna de sus escuelas o sectas. La naturaleza de su obra es imprecisa; hay quien considera a Montesquieu autor literario, quien ve en él el primer sociólogo, quien un ideólogo, quien un pensador político, quien un historiador. Poca duda cabe que el barón de Montesquieu fue todas esas cosas a la vez.

2. **Orígenes de la visión sociológica**

Existen, en la larga historia de la filosofía social, algunos precedentes diseminados de obras y autores que emprenden su estudio con un espíri-

tu sociológico. Así, en Roma, el poema sobre *Las cosas de la naturaleza*, de Lucrecio, intentaba explicar la sociedad humana en términos racionales, sin causación de origen divino, y el estado presente de la humanidad como consecuencia de un largo proceso de aprendizaje y de una evolución natural de nuestra propia especie. Diríase que hay en Lucrecio un cierto espíritu sociológico. No obstante éste como otros ejemplos que puedan ponerse, la continuidad histórica del enfoque sociológico de la realidad comienza de veras con Montesquieu, uno de los fundadores de la sociología.

Influido como digo por las ciencias naturales, Montesquieu supuso que el mundo humano, como el de la naturaleza, estaba dotado de una racionalidad inmanente, y que por lo tanto era susceptible de ser analizado como objeto de la mente racional, científica. El estudio científico de la sociedad es una prolongación lógica de los demás estudios racionales y empíricos. Aunque en este empeño, y como hemos visto en el Capítulo anterior, haya que incluir a otros precursores —Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes— fue Montesquieu quien realizó la formulación más completa y, ciertamente, moderna, del enfoque, inmediatamente antes de que comenzaran a aparecer las ciencias sociales tal y como son hoy conocidas.

El enfoque sociológico de Montesquieu aparece ya en su obra histórica sobre los romanos. Sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia* niegan que el azar guíe los destinos del mundo. La historia podrá parecernos caótica, pero es en realidad consecuencia de leyes profundas, que no percibimos a simple vista, pero que deberíamos desentrañar. He aquí un pasaje célebre que responde a esta convicción:

> No es la fortuna la que domina el mundo. Preguntémoslo a los romanos, que tuvieron constante prosperidad cuando se gobernaban según un plan, y constantes reveses cuando se gobernaban según otro. Hay causas generales, ya morales ya físicas, que actúan en cada monarquía, la elevan, la mantienen o la precipitan. Todos los accidentes están sometidos a esas causas, y si el azar de una batalla, es decir, una causa particular, ha arruinado un estado, había una causa general que hacía que ese estado debía sucumbir por una sola batalla. En suma, la marcha principal arrastra con ella todos los accidentes particulares.

Montesquieu presenta coherentemente la idea de que la sociedad humana posee leyes intrínsecas que determinan todos los caracteres de su vida. Ello es muy diferente de cualquier concepción providencialista, que atiende sólo a líneas generales y además ve en la divinidad su 'causa final', para decirlo con la expresión aristotélica que la misma obra de Montesquieu ayudó a descartar del lenguaje del pensamiento social. Su criterio difiere asimismo del de Hobbes quien, a pesar de sus esfuerzos por aplicar la nueva ciencia natural a las cosas humanas, creía aún que las leyes eran consecuencia de la voluntad de los hombres. Las instituciones no dependen del «deseo que Hobbes atribuye a los hombres» sino

de una multiplicidad de fuerzas, o factores, sostiene Montesquieu. Las instituciones dependen de «la naturaleza de las cosas», expresión que encontramos constantemente tanto en las *Consideraciones* como en el *Espíritu de las leyes.* Lo que a Montesquieu interesa es el dato objetivo, la situación que determina la institución, y la institución misma, objetivizada. Por ello pudo afirmar mucho más tarde el sociólogo Émile Durkheim que Montesquieu encontró el campo de estudio adecuado para la sociología, así como la senda que habría de seguir en su estudio. Montesquieu se percató de que todo hecho social debe también entenderse dentro de su contexto físico, moral e institucional, pues su aislamiento invalida toda interpretación. Además, inventó, sin darle ese nombre, un método o criterio mediante el cual era posible comprender el aparente caos de información que nos llega acerca de la sociedad: el de los modelos mentales o 'tipos ideales'.

El método de los tipos ideales consiguió su perfeccionamiento en los albores del siglo XX con la obra de Max Weber y luego con el uso de los modelos para investigaciones empíricas. Hay precedentes clásicos de este enfoque en las tipologías de regímenes políticos que hallamos en Platón y Aristóteles. Sin embargo, Montesquieu fue más allá de una mera clasificación de regímenes, para incluir estructuras u órdenes sociales también. Montesquieu considera que la mente puede organizar la multiplicidad de costumbres, rasgos y fenómenos sociales en una serie limitada de tipos o formas de organización social. Si establecemos una tipología adecuada, exhaustiva y ágil, veremos, dice Montesquieu:

> [...] los casos particulares ajustarse a ellos por sí mismos, las historias de todas las naciones no ser sino consecuencia de ellos y cada ley particular estar ligada a otra ley, o depender de otra más general.

Una sistematización idónea de tipos sociales puede hacer inteligible el universo humano, siempre que ello no signifique confundir objetos con dichos tipos, clases o categorías. Si Montesquieu habla de democracia, por ejemplo, lo hace a sabiendas de que cada democracia concreta difiere en muchas maneras de la elaborada por la mente. Los tipos ideales o modelos (expresiones no usadas por él) son herramientas para analizar casos concretos, que forzosamente han de desviarse de éstos. 'Democracia', 'feudalismo' (palabra inventada por Montesquieu para referirse al orden social medieval), 'estado', son nociones abstractas, o típico-ideales que hay que contrastar con cada caso real.

Para que sean útiles estas nociones guía, hay que tener en cuenta que las instituciones sociales son cambiantes y que por lo tanto tienen una validez histórica limitada. En el *Espíritu de las leyes,* Montesquieu parece olvidarlo, aunque no así en sus *Consideraciones,* donde estudia el cambio a través del tiempo. En efecto, en este último tratado, Montesquieu dirige su atención hacia el fenómeno de la decadencia cultural, política y económica de los grupos humanos, una aportación muy impor-

tante a la metodología de la historia. El género haría fortuna, sobre todo tras la aparición, en 1776, del primer volumen de la *Historia de la caída del Imperio Romano*, la obra maestra del inglés Edward Gibbon (1737-1794).

Con todo ello el mensaje de Montesquieu es el de admitir primero y analizar después la necesidad intrínseca de lo que acaece en una sociedad dada: ésta posee por definición unas leyes, un destino por así decirlo, incorporado a sus características y combinación de componentes. Ello explica su orientación y lo que sucede a los hombres que la forman, con independencia de toda providencia o de los caprichos o designios de fuerzas sobrenaturales. Quien desee conocer ese universo no debe entenderlo fragmentariamente, aislando las varias fuerzas —físicas, naturales, demográficas, biológicas— que lo conforman sino tener en cuenta la interrelación entre todas ellas, es decir, la 'estructura social' (palabra crucial, acuñada precisamente por Montesquieu) o 'espíritu' del conjunto de todas ellas. Desde Montesquieu hasta hoy la sociología ha cultivado el arte de relacionar diversos niveles de nuestra realidad y comprenderla en su complejidad de interdependencias.

3. Sociedad, ambiente, creencias

Montesquieu no hubiera podido madurar esta idea seminal —la de la interdependencia de los diversos componentes sociales y la necesidad de estudiarlos como un todo o estructura, como un conjunto que es algo más que la mera suma de sus partes— sin que durante el siglo XVIII no se hubiera abierto camino la noción misma de 'sociedad'. Era prácticamente inexistente hasta entonces. En latín, por ejemplo, *societas* indicaba compañía, agrupación o asociación. Durante mucho tiempo la *société* en Francia se refería a las clases dominantes o a aquellas de sus actividades que caían fuera de la iglesia, la milicia, la corte y la administración real, y sobre todo a los círculos influyentes de París y Versalles. Otra acepción se refería a 'sociedad' (como hoy en 'sociedad anónima') en el sentido de asociación comercial o bien, como en el caso de la inglesa Royal Society, como institución científica. Sólo a fines de siglo empezó a usarse la expresión para referirse a toda la sociedad. Fue el mayor precursor filosófico e ideológico de la Revolución, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) quien por primera vez empleó el adjetivo 'social' en su sentido actual así como el vocablo 'sociedad' como noción clave y general. Además, tanto él como algunos filósofos liberales escoceses —sobre todo Adam Ferguson— e ingleses empezaron también a hablar de la 'sociedad civil' de un modo similar al que tendría más tarde.

La entrada de la palabra sociedad en el lenguaje corriente y en el de la ciencia social respondió a la convicción creciente de la existencia de un ámbito de fenómenos superior y más profundo que las instituciones a la sazón dominantes, los poderes reales y feudales, por un lado, y los eclesiásticos, por otro. Ello revela también una confianza en las fuerzas

sociales emergentes, sobre todo en la nueva burguesía preindustrial, inspiradora de la incipiente revolución industrial y financiera. La expresión 'sociedad' no acaba de incorporarse enteramente a la obra de Montesquieu, pero su referente —la colectividad humana, así como lo social— sí la inspira plenamente.

Para Montesquieu, como señalo, esa sociedad es la arena en la que confluyen y se entrecruzan fuerzas de toda índole. Así, la III parte del *Espíritu de las leyes* comienza con un Capítulo intitulado «De las leyes en relación con la naturaleza del clima», que va seguido de otros dedicados al mismo tema. Luego hay otro cuyo título es «De las leyes en su relación con la naturaleza del terreno», y acaba dicho libro con un Capítulo dedicado a «Las leyes en su relación con los principios que forman el espíritu general, las costumbres y las maneras de una nación». Esta tercera parte es la que mejor representa la aplicación de los criterios sociológicos de Montesquieu a la realidad por él conocida. Y el brevísimo primer Capítulo de esta III parte dice textualmente:

> Si es cierto que el carácter del espíritu y las pasiones del corazón son extremadamente diferentes en los diversos climas, las leyes deberán ser relativas tanto a la diferencia de esas pasiones como a la diferencia de estos caracteres.

Tal postulado entraña nada menos que una puesta en duda de la creencia en la invariabilidad del espíritu humano. Abre las puertas a una negación de los 'universales humanos'. En efecto, la idea tradicional afirmaba que el hombre era fundamentalmente el mismo a través de todos los tiempos y lugares. Montesquieu la pone en tela de juicio; la naturaleza humana es variable, y esa variación está en relación con el medio físico (clima y país) y con el medio social (lo que él llama, con el lenguaje de su época, «espíritu general», «costumbres» y «maneras», y que hoy los sociólogos llaman cultura y estructura social, con no muy diversas intenciones de significación). La enumeración de factores que determinan el orden social y los caracteres de los individuos es, por ser la primera llevada a cabo, bastante simplista. Montesquieu planteó la cuestión coherentemente por vez primera.

Montesquieu presta primero atención al medio físico, en general, y no sólo al clima y al terreno del que hablan sus cabezas de Capítulo. No tiene interés excesivo reproducir aquí cómo razona nuestro autor acerca de las maneras en que la calidad de vida humana es afectada por los accidentes del terreno, la abundancia o escasez de las vías fluviales, la proximidad del mar, la presencia del frío o del calor. Pero aunque sus teorías de causación climática no sean siempre acertadas conviene también decir que su lectura directa nunca huelga, pues su estilo preciso y aforístico depara vislumbres insuperados. Baste decir que en lo que toca al clima Montesquieu utiliza esquemas bipolares de oposición frío-calor, clima moderado-clima extremado, y en lo que toca al territorio el esque-

ma (de carácter, en realidad, económico) esterilidad-fertilidad. Combinados todos ellos nos dan los caracteres psicosociales o el modo de ser de las gentes de un país.

El determinismo climático y geográfico de Montesquieu representó una novedad en el pensamiento de su época. No es, sin embargo, ni absoluto ni vulgar. En primer lugar, sostiene Montesquieu, los hombres reaccionan frente al clima de dos modos diversos. Física y fisiológicamente el clima les afecta en forma directa. Socialmente, en cambio, tienen que adaptarse a él, y ello les fuerza a construir sus moradas de maneras distintas, a cultivar diferentes vegetales, y a adquirir hábitos adecuados a cada caso. Aunque esta reacción es más importante, a la postre, que la primera, Montesquieu le presta una atención más limitada. Explica la primera en términos de contracción y expansión de las fibras nerviosas, según las hipótesis fisiológicas de su tiempo. Así las gentes de climas cálidos y meridionales, cuyos nervios están dilatados, son sensibles, perezosos, y tímidos, y los que viven en el septentrión frío son duros, valientes y trabajadores. Por mucho que tales ideas sean erróneas, Montesquieu puso en claro que la influencia ambiental sobre el hombre es importante, aunque su magnitud y lugar dentro del conjunto de factores que determinan nuestro temperamento sean a veces de índole diversa a la imaginada por él.

El ejemplo que toma Montesquieu para ilustrar su idea del influjo del clima sobre la sociedad es el de la esclavitud. Según él la institución de la esclavitud «choca a la razón». Sin embargo hay países donde parece menos irracional. Montesquieu no puede aceptar la idea tradicional de que el alma humana esté corrompida por un pecado original; por otro lado se percata de que la idea de que todos los hombres son racionales y libres es incompatible con la presencia en muchos lugares de instituciones como la de la esclavitud. Como buen sociólogo Montesquieu busca entonces causas externas tanto a lo sobrenatural como a la conciencia supuestamente pura y racional de los individuos aislados, puesto que, moral aparte, la esclavitud no es «útil ni al amo ni al esclavo». La esclavitud proviene en realidad de la diferencia de mentalidad entre dos pueblos, de sus respectivos haces de prejuicios, los cuales son, por naturaleza, irracionales. La esclavitud tiene su origen en «el desprecio que una nación concibe por otra, fundado sobre la diferencia de las costumbres». El desconocimiento del hombre, la consideración de los otros hombres como seres extraños, dice Montesquieu, citando a Francisco López de Gomara, hace posible la esclavitud. Según ella un grupo humano considera al otro como infrahumano, lo cual le permite esclavizarlo. Otro origen de la esclavitud es la religión, la cual «... da a quienes la profesan el derecho a reducir a la servidumbre a quienes no la profesan, para laborar así más fácilmente en pro de su propagación».

Mas esta causa podría reducirse a la anterior, en tanto en cuanto la religión es, para el escritor ilustrado, un mito que no ha sido elaborado por la razón, o sea, un conjunto de prejuicios. Ahora bien, la causa prin-

cipal de la esclavitud es una combinación de falta de libertad política y del derecho a vender. Al faltar la libertad política los hombres no valen mucho, y pueden ser enajenados en grupo o individualmente. Cuanto más libertad hay en una sociedad, más dura es la esclavitud, hasta que por fin desaparece. Otra causa, para él, sería el hecho (para nosotros muy dudoso) de que en los países meridionales, donde más abunda la esclavitud, «el calor debilita el valor y agota el cuerpo», haciendo a los individuos presa fácil de los mercaderes de hombres.

Los fenómenos sociales, pues, son la resultante de un complejo conjunto de factores. En el ejemplo dado entran desde los geográficos (la latitud, que genera indolencia) a los económicos (el precio del trabajo) pasando por los culturales (la libertad como valor aceptado por los hombres). Comienza así a abrirse camino, con Montesquieu, lo que podríamos llamar mentalidad factorial en el análisis de las causas de la vida social. El *factorialismo*, unas veces como enfoque y otras como ideología, es hoy el método predominante en la práctica cotidiana de la ciencia social. Sus excesos merecen una evaluación crítica, mas no es éste el lugar para realizarla.

Indicaré ahora, a guisa de ilustración, algunos de los factores que determinan para Montesquieu las situaciones sociales más dispares:

a) *El volumen de la población.* Tras haber invocado, significativamente, a Lucrecio, Montesquieu considera la relación que existe entre las leyes sociales y el número de los habitantes. Las cosas más diversas pueden estar determinadas por la composición y volumen de la población, como son el número de mujeres legítimas que tiene cada varón, la dureza del gobierno, el grado de cultivo de los campos. Mas, a su vez, el volumen de la población depende, a fin de cuentas, del modo de ordenar las tareas en una sociedad.

b) *La organización del trabajo y la economía.* Montesquieu era contemporáneo de la corriente llamada fisiocrática. 'Fisiocracia' significa gobierno de la naturaleza. Los fisiócratas fueron los primeros economistas que explicaron la economía en términos de flujo continuo de actividades y que describieron lo que era un ciclo económico completo. Creyeron que la tierra era la única fuente de riqueza, y atribuyeron a la agricultura una función predominante en la riqueza de los pueblos. Montesquieu, al pensar en el trabajo humano y en la riqueza piensa sobre todo en la agricultura. La población agrícola de cada país puede alimentar a un número limitado de hombres. El grado de bienestar o penuria de un país dependerá del número de sus agricultores y de la calidad de sus aperos. Pero, respecto a estos últimos, sus ideas en lo que se refiere a innovaciones técnicas son interesantes. Montesquieu, cultivador de viñedos en su tierra bordelesa, se inquieta ante el paro obrero que pueda resultar de la introducción de nuevas técnicas, con lo cual inaugura una actitud de recelo frente a las consecuencias nocivas del desarrollo técnico.

c) *La movilidad social, el comercio y los viajes.* Éstos hacen a los pueblos más civilizados. La visión de las variaciones de la naturaleza humana —cuya existencia no es negada por Montesquieu, aunque ponga límites a su autonomía— torna a los hombres más ecuánimes y los desposee de prejuicios, al tiempo que hace sus modales más refinados y sus leyes menos duras.

d) *La religión.* Ésta impone un modo de vida independientemente de su verdad o falsedad. Su fuerza «proviene de que se la crea» y no de que sean o no verdaderos sus asertos. (Con ello Montesquieu se avanza sobre uno de los postulados fundamentales de la sociología moderna: las gentes actúan según lo que creen ser cierto, y sus convicciones tienen consecuencias reales, al margen de si éstas corresponden o no a la verdad objetiva.) A su vez, las diversas religiones del mundo producen grados diferentes de adhesión en sus fieles, con lo cual influyen más o menos en sus vidas; «ello depende de la manera con la que se ajustan a la manera de sentir y de pensar de los hombres», añade Montesquieu.

Baste la enumeración de estos factores para acabar de perfilar la idea de que, para Montesquieu, la sociedad es una intrincada —aunque no inexplicable— red de relaciones, un sistema de interrelaciones altamente complejo, que no puede comprenderse según criterios simplistas de causalidad. La causación social es mutua: tanto los hombres mismos como las relaciones entre las diversas fuerzas que entran en juego son siempre interdependientes. No es otro el supuesto elemental con el que operan los teóricos de la sociología cuando se ven obligados a establecer generalizaciones.

4. El espíritu de las leyes sociales

Habráse notado que los factores que se acaban de señalar determinan las leyes de la sociedad en general y no sólo las del cuerpo político, o politeya. Y es que con Montesquieu surge la idea de que no puede haber teoría política sin teoría social. Con él, la dimensión política se convierte en un aspecto del resto de las otras dimensiones de la sociedad. En toda sociedad debe haber mutua congruencia entre la economía, la división en clases sociales, la cultura y costumbres y el régimen político: así, imponer un régimen político o legal que no sea congruente con las demás dimensiones sociales puede ser quimérico o conducir al desastre.

Hasta Montesquieu, la teoría social estaba subsumida en la teoría política. En tiempos de Bodino (o Bodin) se consideraba que cuerpo político y cuerpo social eran uno solo. Juan Bodin (1529-1596) comenzó a concebir el estado como una institución social más entre otras, ayudado por

el lúcido análisis maquiaveliano que le precedió. Gracias a ello, el renacentista francés entendió el estado como algo distinto y especial, por muy importante que fuera, dentro del marco más general de las instituciones humanas. Montesquieu continúó por esa línea —que culminará con Tocqueville y Marx, y es la aceptada hoy— que afirma que el estado es una institución política particular. No sólo no se identifica con toda la sociedad, sino que tampoco cubre toda la vida política de un pueblo (comienza a surgir así la idea de que frente a la 'sociedad política' existe una 'sociedad civil' independiente o más allá del poder gubernamental y administrativo público). En consecuencia, Montesquieu cree que el espíritu de las leyes pertenece a toda la comunidad humana, y que no tiene que ir vinculado de necesidad al cuerpo político. Por 'espíritu' no entiende Montesquieu nada sobrenatural. No hace falta tampoco pensar en el sentido francés de la palabra *esprit*, cuya sutileza no encuentra traslación castellana, sino atenerse a la definición que él nos da, y que en seguida reproduciré. Antes de ello, tengamos en cuenta de nuevo que para Montesquieu las leyes sociales —que no son solamente las promulgadas— dependen «de la naturaleza de las cosas», o sea, del ambiente físico, de las instituciones sociales preexistentes, de esa invariable naturaleza humana que existe en el fondo de cada hombre, modulada en cada caso por su pasión y su situación personal. Por otra parte, la filosofía de Montesquieu elimina o descarta la razón como factor único en la determinación de la ley social, por no decir que suprime la posibilidad de un legislador sobrenatural y que relativiza por completo la antigua visión del derecho natural como algo inalterable en el tiempo y el espacio. ¿Cuál será entonces la sustancia, o como dirá Montesquieu, el espíritu de las leyes?

Las leyes se entenderán como resultado de haces de factores que convergen en nudos determinados. Las leyes son efectos de las relaciones e interrelaciones múltiples de un gran conjunto de causas físicas y sociales. Dichas relaciones o *rapports*, define Montesquieu, *forment tous ensemble ce que l'on appelle «l'esprit des lois»*. Quien intente develar la sustancia de las leyes sociales deberá ir elucidando primero, uno a uno, cada uno de los factores que, combinado con los demás, determina una situación normativa concreta. Sin embargo, el hombre es un ser moral e intelectual, capaz por su parte de controlar situaciones e imponer su voluntad, haciéndolas, con ello, aún más complejas. El hombre puede imponer la razón sobre su mundo físicosocial. Por ello no nos tiene que sorprender que Montesquieu afirme que «la ley, en general, es la razón humana, en tanto que gobierna a todos los pueblos de la tierra». Ahora bien, la ley como razón no es tampoco la razón inalterable de los griegos, válida para cualquier comunidad humana, sino una razón altamente relativizada. Las leyes promulgadas o legales tienen que ser apropiadas a cada país, temperamento, o situación y es puro azar que las de un lugar sirvan para otro. Esta concepción es fruto de un 'deber ser' racionalista mezclado con el determinismo antes aludido. Es evidente que todo ello redunda en una cierta vaguedad en la concepción de Mon-

tesquieu, pues nunca se nos dice cuál es el peso respectivo de cada uno de los factores a los que se refiere.

Montesquieu cree en la existencia de una razón común a todos los hombres, de la que emana la ley, pero que es modificada en cada caso por factores tan dispares como son las creencias, el clima y las múltiples instituciones sociales en el seno de las cuales tiene que operar. Al relativizar así la fuerza de la razón como poder creador de leyes, Montesquieu introduce un cierto escepticismo en lo que se refiere a la capacidad humana de crear un mundo jurídico justo. Su crítica es doble: por un lado ataca al iusnaturalismo tradicional —es decir, las teorías recibidas sobre un derecho natural universal— por su carga teológica y, por otro, rechaza el materialismo y el mecanicismo burdos de algunas escuelas de la época ilustrada. Ni el hado divino —la Providencia— ni el determinismo ciego de la materia agotan la realidad social: «Quienes han dicho que una ciega fatalidad ha producido todos los efectos que percibimos, han dicho una gran absurdidad», afirma Montesquieu ¿Cómo se entiende desde esta perspectiva puramente determinista, que existan seres a veces clarividentes como son los hombres?

5. El inicio de la sociología política

Los griegos, sobre todo por boca de Aristóteles, habían establecido una clasificación de regímenes y estados según sus constituciones, es decir según su orden político. Tratábase de una división en monarquías, aristocracias y democracias (en lenguaje aristotélico estricto, monarquías, aristocracias y politeyas, con sus correspondientes formas de constitución degenerada: tiranías, oligocracias y pseudodemocracias). Frente a ella, en el *Espíritu de las Leyes* Montesquieu propone una nueva taxonomía. Estaba destinada nada menos que a sustituir a la establecida hasta entonces, la propuesta en la *Política* de Aristóteles. Montesquieu clasifica los gobiernos en republicanos, monárquicos y despóticos:

> El gobierno republicano es aquel en el cual el pueblo todo, o sólo una parte de él, posee la potencia soberana; el monárquico, aquel en el que manda uno solo, mas según leyes fijas y establecidas; mientras que, en el despótico, uno solo, sin ley ni regla, arrastra todo por su voluntad y por sus caprichos. A su vez, las repúblicas se subdividen en democracias y aristocracias. Cuando, en la república, el pueblo en peso detenta el poder soberano se trata de una Democracia. Si el poder soberano está en manos de una parte del pueblo, se llama Aristocracia.

La distinción tradicional griega era más inteligible pues estaba basada en el número de quienes participaban en el gobierno, uno, unos cuantos, muchos. La de Montesquieu, menos comprensible, no es por ello arbitraria. Montesquieu, inspirado por su imaginación sociológica,

apunta a ciertos elementos que habían sufrido algún olvido antes que él, y que son los del funcionamiento interno del gobierno. En primer lugar es posible subsumir democracia y aristocracia bajo un tipo general de gobierno, porque ambas se rigen por mecanismos parlamentarios, poseen un sistema procesal y una distinción clara entre las diversas funciones del gobierno. Mientras que en una monarquía no despótica, ejecución y legislación están en manos del rey y su consejo juntos, legítimamente reunidos. El criterio de Montesquieu, por lo tanto, no es numérico, sino que consiste en averiguar si hay o no confusión de poderes en una misma persona o cuerpo. Montesquieu se dio cuenta de que el régimen inglés —cuya observación tanto peso tiene en su obra— era fundamentalmente una aristocracia pero que en ella los organismos decisorios eran diferentes para la legislación y para la ejecución. Luego, formalmente, aristocracia y democracia debían ser entendidos como pertenecientes a un mismo tipo político, por lo menos en su modo ideal, que es lo que a él interesa, según los principios por los que se rige su método de exposición y análisis.

Significativa es también la distinción entre monarquía y despotismo. En la monarquía el rey no gobierna solo, pues nombra ministros, secretarios, jueces, pero su suprema autoridad se ejercita de acuerdo con costumbres, tradiciones y cortapisas de toda índole. La institucionalización tradicional del rey limita y dirige sus poderes. Si sus decisiones son aceptadas y tienen fuerza de ley es porque concuerdan con la tradición y las costumbres, y estas mismas garantizan un cierto grado de libertad para los súbditos individuales y de autonomía para las instituciones intermedias: ayuntamientos, consejos, parlamentos provinciales, gremios. Las monarquías tradicionales integran así redes enteras de autonomías, privilegios y fueros, que deben ser respetados. El despotismo en cambio es el reino de lo arbitrario, cuyas limitaciones existen en su mínima expresión. No hay en él instituciones intermedias entre el individuo y el poder supremo que el rey no puede tocar, como ocurre en las viejas monarquías europeas. Los países que más concuerdan con su tipo de despotismo son, según él, los orientales, como Persia y China. Los regímenes despóticos de esos países se caracterizarían por el miedo que cada individuo siente de los demás, noción que ya había puesto Herodoto en circulación, y a la que Montesquieu da un nuevo sentido, pues es el primer autor que define el despotismo como un estado general de temor y desconfianza entre todos los individuos, y no sólo de temor frente al déspota. He aquí algunos pasajes de su descripción del despotismo, que bien pudieran aplicarse a cualquier estado policía de los que hicieron del siglo XX una época tan trágica:

> En los estados despóticos la naturaleza del gobierno pide una obediencia extrema; y la voluntad de un príncipe, una vez conocida, debe tener su efecto con la misma infalibilidad con que una bola lanzada contra otra tiene que tener el suyo. No existen temperamento, modificaciones,

> acomodaciones, términos, equivalentes, tratos, peticiones; nada igual o mejor que proponer; el hombre es una criatura que obedece a otra criatura que quiere. No se puede tampoco expresar temor sobre un suceso futuro, ni excusar su mal éxito a causa del capricho de la fortuna. La guía de los hombres, como la de los animales, está en el instinto, la obediencia, el castigo. De nada sirve oponer los sentimientos naturales, el respeto hacia un padre, la ternura hacia los hijos y las mujeres, las leyes del honor, el estado de salud; se ha recibido la orden y ello basta.

Según el enfoque sociológico de Montesquieu cada régimen político corresponde a una suerte determinada de sociedad. Hay una congruencia entre la esfera social y el modo de gobernarla. Así, su asociación del despotismo con los regímenes del Asia no es caprichoso; obedece a una larga tradición occidental, que como se señala, arranca de Herodoto mismo, según la cual los grandes imperios orientales son despóticos por naturaleza y corresponden a modos de vida y dominación inherentes a sus sociedades, mientras que los despotismos europeos no son estables ni definitivos. La larga estabilidad de los despotismos asiáticos es la que llevará más tarde al mismo Marx a hablar de «un modo asiático de explotación del hombre» ligado estrictamente al régimen político cuyas características psicológicas —el miedo— y su respuesta —la obediencia ciega— con tanta justeza describió por vez primera el barón de Montesquieu. La sociología del totalitarismo y del terror político estatal comienza en su obra.

6. La división de poderes

El régimen que interesaba a Montesquieu era el republicano, en el sentido que para él tiene este término, es decir, el que con mayor propiedad habría que llamar hoy constitucional. En él cabe desde una república aristocrática a una democracia, siempre que se rijan por un principio de legalidad general y otro de división de poderes. A Montesquieu lo que le preocupa es cómo debe organizarse el gobierno para asegurar la existencia de la libertad. Al meditar sobre ello, Montesquieu perfecciona la naciente teoría de la división de los poderes del estado, según sus propios criterios. Su tarea no consiste simplemente en reelaborar la aportación de Locke a la filosofía política, como pudiera hacer creer una superficial lectura de su obra.

En su Capítulo «De la constitución de Inglaterra» sostiene Montesquieu que:

> Hay en cada estado tres clases de poder: el legislativo, el ejecutivo de las cosas que dependen del derecho de gentes y el ejecutivo de las que dependen del derecho civil.
>
> En virtud del primero el príncipe o el magistrado promulga leyes para un tiempo o para siempre, y corrige o abroga las ya hechas. Por el

> segundo poder hace la paz o la guerra, envía o recibe embajadas, establece la seguridad, previene las invasiones. Por el tercero castiga los delitos o juzga las diferencias entre los particulares. Llamaremos a este último el poder de juzgar y al otro simplemente el poder ejecutivo del estado.

Estos poderes pueden ir juntos o separados, según múltiples combinaciones. Así, en muchos países europeos el príncipe se atribuye los dos primeros y deja a los súbditos el tercero, con lo que se modera el gobierno. Los turcos, en cambio, dice Montesquieu, tienen todos los poderes en manos de un solo hombre, el sultán. Si, en las repúblicas, los poderes no están divididos, como ocurre en Italia, la libertad es más escasa que en las monarquías moderadas. La cuestión, pues, no reside en la forma externa de gobierno, sino en la medida en que exista una genuina división de poderes en el estado.

Montesquieu idealizó la constitución inglesa, exagerando la división de poderes, cuando en aquel país no lo estaban tanto. Afirma que en Inglaterra cada poder posee autonomía; que el poder legislativo está dividido en dos cámaras, una popular y otra de nobleza hereditaria; que el ejecutivo —el rey— sólo puede vetar las decisiones de las cámaras, y que éstas sólo pueden declarar inconstitucionales las decisiones ejecutivas. Por lo tanto, existe en la Inglaterra que nos presenta el *Espíritu de las leyes* todo un sistema de equilibrio mutuo que restringe los posibles desmanes de cada rama gubernamental. Esto no era cierto del todo, pues, por ejemplo, el rey escogía sus ministros de entre los miembros del Parlamento, los cuales tenían allí intereses muy directos. Sin embargo, Montesquieu presenta un esquema sencillo que ha de ser seguido e imitado por todos los constitucionalistas liberales hasta nuestros días. La idea es que la división de poderes es en realidad una división de poder único y soberano y que, gracias a ella, cada poder parcial frena a los demás y los corrige. El objeto de ello es la libertad.

7. Libertad y sociedad

Todo el sistema político que Montesquieu propugna va encaminado al establecimiento de un régimen de libertad. Según él, la libertad no consiste en hacer lo que se quiera, sino en poder hacer lo que debe quererse, y en no estar forzado a hacer lo que no debe quererse. Es la libertad, pues, prácticamente una virtud, y la virtud es precisamente el motivo político propio de las repúblicas, como lo es el honor en las monarquías y el miedo en los despotismos. Ahora bien, tampoco hay libertad en las repúblicas si no son moderadas. La única garantía para que exista libertad política es la existencia de la moderación. Montesquieu es el enemigo del extremismo en todas sus formas. «La virtud misma necesita limites», dirá, alejándose así de toda concepción platónica del estado

como institución creada solamente por y para la virtud. Montesquieu es tan hostil al puritanismo como lo es al libertinaje. El estado, parece indicar Montesquieu, es para la vida, y como ella, sus funciones son complejísimas; no pueden llevarse a cabo con justicia, sino con un espíritu de mesura, cautela y respeto hacia todos los ciudadanos (comienza con él a correr esta palabra) a los que puede afectar. Para que ello sea así hay una solución, «que el poder frene el poder».

Ahora bien, frente a una distribución política del poder hay otra que abarca a toda la sociedad, y que es también necesaria para la existencia de la libertad. Es la más interesante para los sociólogos. Trátase de la distribución o división de poderes que corre paralela a la anterior, y que no es horizontal, como cuando los tres poderes del gobierno son iguales entre sí en autoridad y majestad. Se trata de una división clasista del poder. Al interpretar a su manera la organización política de los romanos, Montesquieu explicita esta idea. La armonía del poder en Roma estribaba en que su constitución —en la primera época— era a la vez monárquica, aristocrática y popular. En los regímenes moderados modernos, ella está basada en la existencia del rey, de la nobleza, y del pueblo. El rey es el jefe común, los nobles privilegiados, lo son hereditariamente, y deben estar representados en una cámara alta, para frenar sabiamente las decisiones del pueblo, no siempre caracterizadas por la mesura. El pueblo por su parte puede expresar su voluntad en una cámara baja poderosa, capaz a su vez de frenar las decisiones injustas de la nobleza. No otro era el equilibrio que regía la lucha entre los órdenes o clases durante la vida de la república romana. Montesquieu considera que esa lucha era conveniente para la libertad, frente a la mayoría de autores, que sostenían que las tensiones que dividían a Roma fueron causa de su ruina. Esta idea procede, en realidad, de Maquiavelo, quien observó en sus *Discursos* que los enfrentamientos y conflictos entre la plebe y el Senado romanos «fueron la causa principal del mantenimiento de la libertad en Roma». Las tensiones sociales, cuando una facción o clase no logra ni subyugar del todo a la otra, ni degeneran en guerra civil abierta, fomentan la libertad e independencia de todos. Una sociología de la libertad, nos enseñan estos autores clásicos, no tiene porqué basarse en una idea utópicamente armónica y consensual del mundo político, sino que debe partir de un análisis realista de los conflictos y porfías por bienes escasos entre gentes diversas, que la fomentan o mantienen.

La lucha entre patricios y plebeyos, según Montesquieu, como antes para Maquiavelo, inspiró y dio vida a la república romana con su equilibrio de fuerzas. Ciertas divisiones sociales son necesarias para la existencia de la libertad, siempre que otras cosas nos unan, como la ciudadanía en el caso de los romanos, así como su abnegación y patriotismo cívicos. Puesto que la diferencia entre pobres y ricos es inevitable, piensa, hay que aceptarla e institucionalizarla políticamente; querer que una clase ahogue al resto es injusto y despótico. Si hay tranquilidad absolu-

ta de un estado, con toda seguridad sabemos que no hay libertad, porque no hay diálogo, ni discusión, ni legítima tensión política. Es la paz de la dictadura.

Si bien es cierto que para Montesquieu la libertad consiste en el pacífico disfrute de los bienes que tiene cada ciudadano, y que las diferencias de clase le parecen inamovibles, su insistencia en el libre juego de las instituciones políticas, su énfasis en las garantías que la hacen posible y su conciencia de la complejidad de todo lo social suponen un paso más hacia una concepción del estado como una entidad propia de la sociedad, y al servicio de ella en su totalidad. Hasta entonces el estado había sido concebido como un poder detentado frente a casi todos, y en manos de unos pocos. Montesquieu lo imagina repartido a todo lo largo y lo ancho de la trama social, aunque el reparto no sea homogéneo.

9. Interés común y republicanismo

En sus *Cartas persas*, Montesquieu cuenta una fábula, la de los trogloditas. El legendario pueblo troglodita no sabía lo que era la justicia, de modo que mató a su rey, y nombró magistrados a los que, a su vez, mató también. Consecuencia: el caos. Cada uno por su lado. Andando el tiempo, por fin fue posible que alguien convenciera a los trogloditas de que «el interés de los individuos reside en el interés común; querer separarse del mismo es querer destruirse a sí mismo». Gracias a ello, y hartos de inseguridad y penuria, iniciaron una vida patriarcal y bucólica, bajo un régimen republicano, hasta que su virtud política comenzó a deteriorarse y decidieron elegir a un anciano venerable como rey. Vuelta a empezar.

En esta obra de juventud Montesquieu expresa la idea central de que el orden social y la libertad no dependen de las instituciones políticas ni de las leyes positivas, sino de las costumbres y de la virtud del pueblo. La entretenida historia de los pobres trogloditas escapa a la simple creencia, tan característica de la filosofía de la historia anterior a la Ilustración, en el deterioro inevitable de toda organización social. Las organizaciones no degeneran si la virtud persiste, si la ciudadanía se comporta mínimamente bien. Si los hombres no entregan alegremente la libertad y la ponen en manos de otros, ni se dedican a una vida egoísta y hedonística no hay razón para el deterioro de una politeya decente. La libertad es una carga —una carga solidaria, que tiene en cuenta el interés de la comunidad y la libertad de los demás— y los hombres deben asumirla. La crítica de Montesquieu, parte integrante del vasto movimiento de sátira y crítica social que presencia todo el siglo XVIII —Mandeville, Voltaire, Swift, Cadalso— va dirigida contra el abstencionismo y la apatía de los hombres. Hay que reconocer, sin embargo, que Montesquieu no podía ir demasiado lejos en su concepción de la sociedad como

algo mejorable y perfeccionable. El estado inglés mismo, por el que Montesquieu sentía tanta admiración, no era para él sino una organización política transitoria:

> Al igual que todas las cosas humanas tienen un fin, el estado del que hablamos perderá su libertad, perecerá. Roma, Lacedemonia y Cartago bien han perecido. Perecerá [Inglaterra] cuando el poder legislativo esté más corrompido que el ejecutivo.

A pesar de haber vivido en la época en que por fin triunfó en Europa la idea del progreso y de haber asimilado las innovaciones y descubrimientos científicos sobre los que se apoyaba para justificarse, Montesquieu decidió ignorarla, al intuir tal vez que progreso moral y progreso técnico o material no son lo mismo. Su crítica es clarividente, pero la ausencia de una visión más progresiva de la historia confiere a su obra un fuerte tenor tradicional, a pesar de sus innovaciones. No obstante, la crisis de la creencia en el progreso, a fines del siglo XX, había de reivindicar de nuevo su posición en este terreno. Por otra parte, y al margen de su cauta distancia ante el progresismo de su época, sus esquemas políticos se convertirían en herramienta utilísima para los futuros revolucionarios liberales. Por su parte, su insistencia en la importancia de la virtud cívica para la buena calidad de la vida pública hace de Montesquieu (junto a Maquiavelo) uno de los hitos del pensamiento democrático republicano, el que, frente al meramente liberal, pone su fe en la participación de la ciudadanía y en su preocupación el bien o interés común, más que en el entendimiento de la politeya como arena en la que cada uno libra la batalla —eso sí, respetando las reglas del juego— de sus intereses particulares e intenciones individuales.

Éstos hallarán en otros lugares la fe en la perfectibilidad humana que en el barón de Montesquieu está ausente. En todo caso Montesquieu, junto a los demás fundadores de la concepción liberal —Locke, Hume, Smith— y más específicamente, la republicana, de la vida política, sienta las bases de una moral social laica, basada en el individualismo y en el respeto por los hombres en cuanto tales así como sobre virtudes estrictamente terrenas y explícitamente humanas. Su celo reformista suple con creces toda ausencia de progresismo en el conjunto de su obra. Y su imaginación sociológica, en fin, abre las puertas a una indagación rigurosa de las condiciones sociales de la libertad.

Referencias bibliográficas

Para una introducción general a la filosofía política de Montesquieu consúltese la compuesta por María del Carmen Iglesias *El pensamiento de Montesquieu* (Alianza). El Capítulo dedicado por Raymond Aron a Montesquieu en sus *Etapas del pensamiento sociológico* (Siglo XXI) ini-

ció su plena reivindicación como fundador, y no como precursor, de la sociología y representa una excelente introducción al Montesquieu sociólogo. Hay múltiples ediciones de sus obras. Mis referencias se hallan en las de Classiques Garnier, en especial *De l'Esprit des lois*, vols. I y II, según el texto establecido por Gonzague Truc (Garnier Frères, 1964, y reediciones).

CAPÍTULO 3

ORDEN Y PROGRESO: CONDORCET, SAINT-SIMON, COMTE

1. El positivismo progresista y el origen de la sociología

Dos corrientes culturales, aunque no las únicas, confluyeron en la fundación de la sociología: la fe en el progreso humano y el positivismo. De tal modo es así que, en su primera fase de desarrollo, que culmina con la obra de Auguste Comte, la sociología aparece como disciplina a la vez progresista y positivista. Sobre la creencia en el progreso he hecho ya algunas observaciones iniciales.

El positivismo es una actitud y también una doctrina que reposa sobre la absoluta confianza en los procedimientos de la ciencia natural para alcanzar un conocimiento certero. Al proceso cognoscitivo de la ciencia se le otorga así rango privilegiado: la ciencia natural (siempre entendida como se entendía desde finales del siglo XVIII) es, para el positivista, el único modo de conocer que produce certidumbre. Los demás son, a lo sumo, aproximativos. No poseen las garantías cognoscitivas del método científico. Ello entraña para los que tal suponen que los pronunciamientos y conceptos de la ciencia son, y deben ser, el único marco de referencia de cualquier explicación sobre la realidad, natural o humana, que pretenda ser veraz.

Esta convicción condujo a ciertos fundadores de la sociología a concebirla como una ciencia de la sociedad que, para serlo, debía ante todo asimilarse a los criterios y procedimientos de la ciencia natural. Al mismo tiempo, dichos fundadores partían de una confianza ilimitada en la posibilidad de que la ciencia de la sociedad que preconizaban pudiera desarrollarse sin mayores escollos que los que encontraban las ciencias naturales en sus pesquisas (este convencimiento procede directamente de la entrada en el campo del saber social de lo que en el primer Capítulo llamé 'lógica expansiva del conocimiento científico'). Su optimismo cognitivo les llevó a emitir algunas afirmaciones sobre los descubrimientos a realizar y las leyes a enunciar que luego los hechos habrían de desmentir cruelmente. Sin embargo, ese mismo optimismo, mezclado con una entusiasta confianza en la marcha progresiva de la evolución humana hacia

estadios moral y materialmente superiores de civilización, fue el acicate necesario para la constitución y consolidación de la gran empresa intelectual, cultural y, a no dudarlo, también científica, que han significado las ciencias sociales —la sociología, la antropología, la ciencia política, la economía, la psicología social— para el saber de nuestro tiempo.

La concepción positivista, de cuya crisis y crítica ulterior daré buena cuenta en su lugar, se manifiesta de dos modos diversos. En primer lugar hay lo que podriamos llamar un *positivismo absolutista*: es aquel que pretende que la única forma de acceder a la verdad es la científica, a través de la experimentación y el raciocinio, así como mediante el descubrimiento y enunciación de leyes generales sobre la naturaleza, incluida la sociedad humana. A esa corriente pertenecen casi todos los representantes de la fase inicial de la sociología (y no pocos de las demás ciencias sociales). Mas frente a él hay, sobre todo en sociología, un *positivismo pragmático*, que no pretende conseguir grandes enunciados, y que se limita a hacer uso de técnicas empíricas de indagación social —la estadística, las encuestas, la documentación, los acopios de datos— para indicar regularidades, tendencias y hasta para proponer algunas hipótesis sobre aspectos circunscritos de la realidad social. Este segundo positivismo se abstiene de atribuir un monopolio cognoscitivo a sus propios métodos y es, por lo tanto, mucho más cauto y expeditivo que el absolutista, aunque considera que su método es el superior. Es un positivismo que ha conseguido ignorar en gran medida las críticas que se han alzado no sólo contra el positivismo absolutista sino contra él mismo, dada su gran agilidad para responder eficazmente a demandas y necesidades específicas mediante informes sociales y obtención de datos empíricos que pueden así suministrarse a las instituciones y grupos que los solicitan. La inmensa mayoría de los diagnósticos y recomendaciones que se realizan en terrenos de política social u otros tipos de política (económica, educativa, científica) se apoyan en este enfoque positivista pragmático.

No todos los representantes del positivismo fundacional ignoraron las virtudes del positivismo pragmático —que nunca recibió tal nombre en su época— ni rehuyeron la indagación empírica, ni mucho menos. Sin embargo, su optimismo *cientifista* (es decir, ideológico, y no necesariamente *científico* en el sentido riguroso de la palabra) les condujo a dar preeminencia a la enunciación de grandes leyes y a hacer afirmaciones muy generales sobre la naturaleza de la sociedad humana. A su vez, éstas se hallaban teñidas de fe en el progreso, con lo cual venían a depender del todo de sus supuestos históricos y en consecuencia a interpretar el mundo según ellos. Con frecuencia venían a enunciar lo que se deseaba y en lo que se creía, en lugar de constatar lo que de veras era. Aunque positivismo, por un lado, y progresismo, por otro, sean cosas distintas, hay una profunda afinidad electiva entre ambas. Hay sólo un paso entre creer que todo puede y debe explicarlo la ciencia y colegir por ello que la historia avanza y mejora de su mano, sobre todo cuando se comprueba que el conocimiento científico no hace sino crecer incesantemente.

Los fundadores a la vez progresistas y positivistas de la sociología no pudieron percatarse de las dificultades que encierra tal supuesto, como tampoco pudieron comprender que sus proyectos románticos, reformistas o revolucionarios, toparían con un mundo mucho menos dúctil y más complejo del imaginado. A pesar de todo ello no fue vana su aportación. Por una parte, abundan en ella hipótesis sugerentes e ideas y nociones muy fértiles, que la posterioridad ha sabido matizar, limar y mejorar. Y, en segundo, el avance del conocimiento procede, entre otras cosas, mediante errores cuya comisión es beneficiosa, porque, en condiciones de crítica libre y racional, fomentan la elaboración de hipótesis más plausibles y concepciones más satisfactorias de la realidad.

La refutación o superación posterior de varias de las nociones propuestas por los primeros sociólogos positivistas y progresistas fue el primer campo fértil sobre el que comenzó a cultivarse la sociología moderna.

2. **Condorcet: razón pública y ciencia social**

El positivismo sociológico y progresista empieza a tomar cuerpo en la obra del más joven de los filósofos de la Ilustración Francesa, Jean Antoine Nicolas Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794) el único de ellos que vivió durante la Revolución y tomó parte en ella. Matemático por vocación y monárquico absolutista por inclinación, Condorcet se convirtió al republicanismo cuando se desencadenaron los acontecimientos revolucionarios. Lo hizo en nombre de lo que él llamaba la 'razón pública' y que creía superior a la noción rousseauniana de la 'voluntad general'. La república era mejor que la monarquía porque se ajustaba más a la razón. Lo importante, según Condorcet, era la 'soberanía de la razón', y no necesariamente la del pueblo, cuya voluntad general era tan difícil de determinar. Sobre todo si, dentro del mismo régimen republicano de libertades eran varias, y no una, las voluntades expresadas por la ciudadanía.

La soberanía de la razón incluía para Condorcet la constitución de una sociedad ligada a la ciencia y al conocimiento fiable, lejos de las veleidades de la opinión de las gentes. Su republicanismo no era pues en absoluto democrático. Era cuasi tecnocrático. (La afinidad de los primeros positivistas con la idea de tecnocracia pronto se haría aparente, sobre todo en la obra de su fundador más explícito, Saint-Simon.) Así, Condorcet propuso la creación de un estamento superior de administradores, técnicos y expertos, dedicados al cultivo de la 'razón pública', es decir, al servicio de la ciudadanía, mediante la formulación de soluciones racionales a los problemas y tareas nacionales: la economía, la guerra, la educación, los impuestos. El antidemocratismo de esta concepción, sin embargo, no provenía de desprecio alguno contra la mayoría, sino de su preocupación ante la ignorancia y falta de educación formal de una población analfabeta, supersticiosa, y en muchos casos sumida en la

pobreza. Para gobernarla bien era necesario crear instituciones de elite y asambleas internamente democráticas para las que Condorcet elaboró interesantes técnicas electorales, basadas en criterios matemáticos, así como medidas para que no fueran víctimas del apasionamiento asambleario y trabajaran rigurosamente en pro del bien de todos. La noción condorcetiana de clase experta obedecía también a una actitud consolidada durante la Ilustración en la que se entendía que los competentes debían gobernar para el pueblo, pero sin él. También partía del supuesto de que tales expertos serían objetivos y desinteresados en su actuación. Esto podrá parecer hoy ingenuo, pero debe pararse mientes en el simple hecho de que en el momento en que Condorcet y, un tiempo después, Saint-Simon, relanzaron esta platónica idea se carecía de toda experiencia en este asunto. Sólo la posteridad demostraría que la noción de una tecnocracia apolítica y totalmente neutra es un mito. Su presentación en *La República* de Platón y sobre todo su puesta en circulación de nuevo por parte de estos pensadores había de hacerla muy atractiva. Otra cosa había de ser la de su inviabilidad práctica. La tecnocracia sin estricto control democrático es siempre perniciosa para la causa pública.

La convicción de Condorcet de que el gobierno de los hombres podría llegar a ser tan científico como la química o la física le identifica sin ambages con lo que más tarde recibiría el nombre de positivismo. Pero Condorcet no concebía las ciencias naturales en términos de total exactitud, sino como disciplinas probabilísticas. Esta intuición, que la posteridad se encargaría de confirmar, hizo que su noción de entender la política también probabilísticamente no fuera nada descabellada. Así, para evitar el democratismo asambleario y multitudinario, Condorcet sugirió métodos electorales destinados a seleccionar el personal político capaz, lo que le evitaría reunirse en desordenadas asambleas.

Enemigo de la pena capital, Condorcet no votó, como diputado, por la ejecución del rey, pero sí por la instauración de una República en Francia. Aunque era miembro del partido jacobino, su entusiasmo por un 'sacerdocio filosófico' formado por sabios y expertos dedicados a la causa pública le creó enemigos entre sus miembros, que deseaban un ligamen mayor y más directo con la ciudadanía. En el fragor revolucionario tuvo que esconderse, y en esas condiciones precarias redactó su *Bosquejo histórico del progreso del espíritu humano*, en 1795, texto fundacional del positivismo progresista y romántico, inspirador de toda una corriente sociológica. Al salir de su escondite fue apresado por un grupo de exaltados. Murió cuando se hallaba detenido, seguramente asesinado.

El *Bosquejo histórico* es a la par uno de los textos clave de la concepción moderna del progreso y uno de los primeros que estudian la evolución de la sociedad humana a través de la historia según unas supuestas leyes sociológicas de desarrollo que el autor considera evidentes y necesarias. Según él la humanidad ha avanzado desde una concepción inicial y primitiva, antropomórfica, del mundo, a otra metafísica, para acabar alcanzando el estadio presente, o científico, en el que la explicación

de los fenómenos naturales se realiza según los cánones de la razón y la ciencia. Con la llegada de la madurez de ese último estadio cree Condorcet que será posible predecir el desarrollo futuro de la humanidad. A tal tarea dedica la segunda parte de su *Bosquejo*. Su visión de un mundo cada vez más dichoso, dominado por el conocimiento científico, en el que es menester incluir el saber científico de la vida social —es decir, una sociología en ciernes— junto a su interpretación de la historia humana como una concatenación necesaria de grandes etapas de desarrollo universal, linear y ascendente, sitúan su concepción al comienzo de todo el progresismo sociológico. Ello es así por mucho que lo que imaginó se nos antoje hoy una fantasía basada en imaginaciones de pretensión científica y nos fuerce también a entender a Condorcet como pensador utópico y romántico a la par que precursor lejano del género literario y hasta cinematográfico de la ciencia ficción.

3. Saint-Simon: progreso, sociedad industrial y tecnocracia

A Saint-Simon debemos la formulación de la noción explícita de sociología, aunque aún no bajo ese nombre —que acuñaría su discípulo Auguste Comte— sino bajo el de *física social*. También le debemos un conjunto de observaciones y conjeturas importantes sobre la naturaleza y dinámica de las sociedades industriales. Fue el primer teórico de lo que vendría en llamarse 'sociedad industrial'.

Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825) fue uno de los pensadores más fértiles de su época, durante la cual permaneció prácticamente desconocido. Es un autor de múltiples facetas, inclasificable. En él confluyen aspectos proféticos, cuasirreligiosos, científicosociales, revolucionarios, socialistas, tecnocráticos, ideológicos y metodológicos. No pocos de ellos son notables, aunque con frecuencia presentan carácter inacabado y hasta deslavazado. Combinados con lo extraño de su vida, hacen de Saint-Simon un personaje que algún observador superficial podría clasificar de arbitrista (algo de eso hubo) y atrabiliario si no fuera por la riqueza de muchas de sus ideas —plagiadas muy a menudo por la posteridad sin que su autor sea mentado— y por sus indudables aciertos y vislumbres, rodeados éstos a veces por ideas difíciles de sostener.

Primo del célebre Duque de Saint-Simon, y descendiente posible —así lo creía él— de Carlomagno, Saint-Simon luchó valerosmente en la guerra de la Independencia de Estados Unidos, y se contaminó allí de ideales revolucionarios, que quiso ver extendidos a Europa. También en el continente americano tuvo sus primeras ideas para las grandes obras públicas, que a la sazón parecían desaforadas, pero que andando el tiempo sus propios discípulos llegarían en algún caso a poner en práctica. Así, sugirió al Virrey español de México que abriera un canal entre ambos océanos. (Uno de sus discípulos abriría el de Suez, aunque no el de Pa-

namá.) Poco después, vuelto a Europa, y abandonado el ejército como coronel a los 23 años, viaja a España y prepara un proyecto para el Conde de Cabarrús, para unir Madrid con el mar, a despecho del considerable desnivel que separa la meseta de la costa.

Con el estallido de la revolución en su país se desembaraza de su título nobiliario con alegría (sin nunca dejar de ser un gran señor y un caballero) y descubre un notable entusiasmo por sus ideales. Ello no le impide dedicarse, como tantos otros, a la especulación dineraria, y hasta enriquecerse durante las turbulencias políticas, con el fin (del que no es posible dudar) de poner sus recursos al servicio de las causas altruistas que va descubriendo su mente inquieta, esperanzada y romántica. Detenido y hecho prisionero durante el Terror, y sin rencor alguno, Saint-Simon se ve a sí mismo como un héroe de su tiempo, poseído de una misión quimérica de salvación de la humanidad y sin embargo nunca exenta por completo de realismo y perspicacia. La mezcla —tal vez en iguales dosis— de ambos elementos es esencial en él y en su aportación al pensamiento social moderno.

A ello hay que añadir su fe en la ciencia y en la técnica, la adquisición de cuyo contenido le parece factible. Tal vez aún lo era de veras en su tiempo, el último de la historia en que ha sido posible lograr un conocimiento enciclopédico por parte de un solo hombre. Durante tres años se matricularía, fijando su residencia frente a ella, en la Escuela Politécnica de París, y después en la Escuela de Medicina. En su casa entran matemáticos, ingenieros, médicos: miembros de la casta de sabios y expertos para quien Saint-Simon cada vez más reservaba la misión de guiar a la humanidad (idea, como acabamos de conocer, ya acariciada por Condorcet). Sendos viajes a Alemania e Inglaterra tienen para él el objeto de completar su familiarización con el mundo científico europeo y sus protagonistas.

En 1802 aparecen sus *Cartas de un habitante de Ginebra* en las que comienza a proponer la imposición de un nuevo orden al caos creado por los acontecimientos revolucionarios. En él tendrían una función decisiva los estamentos competentes para ello, es decir, los sabios y los científicos. Tal propuesta excluía ciertamente a las clases populares, pero hacía lo mismo con las parasitarias, más o menos feudales, así como con sus aliados eclesiásticos o serviles. Un gran Consejo de Newton, así bautizado, habría de gobernar al mundo. El único criterio legitimador de la autoridad debía ser, afirmaba Saint-Simon, la *ciencia positiva*, que había de subordinar a sus principios y criterios la política, la moral, la economía y la religión. Su confianza entusiasta en su propio proyecto, su creencia conmovedoramente ilustrada de que la mera propagación de la ciencia —su enseñanza— resultaría en la inmediata aceptación de sus principios por parte de las gentes razonables, le hacen proponer la edición de una nueva enciclopedia universal. Sostenía Saint-Simon que su sola publicación produciría los más beneficiosos resultados. Transmitió su proyecto a varios sabios, pero éstos ni si-

quiera leyeron sus misivas. Tal vez fueran algo más escépticos que él acerca de la previsible eficacia del apostolado científico.

Enfebrecido por sus convicciones Saint-Simon era inasequible al desaliento. Arruinado, y sin temor a su propia edad de 50 años, entró de escribano en el Monte de Piedad y cayó en la miseria. Redacta entonces nuevos documentos desde su forzado anonimato en vigorosa defensa de su misión e ideas ante una comunidad intelectual y científica que le ignora fría y totalmente. En condiciones de extrema penuria, y tras un par de incursiones especulativas en el terreno de las ciencias naturales, Saint-Simon se vuelca al estudio de la sociedad humana. Aunque el adjetivo de 'utópico' —y no sólo a través de Karl Marx— haya hecho mella en su reputación posterior, es crucial entender que los proyectos de reforma de la humanidad que fluyen de su pluma tienen una urgencia que pide aplicación inmediata y práctica y que, no pocas veces, contienen elementos de un fuerte realismo. Así, en esa fase de giro hacia el mundo de lo social, Saint-Simon propone, en 1814, una confederación europea, que tardaría en llegar hasta la segunda mitad del siglo siguiente, pero que a la sazón parecía un proyecto descabellado.

Aparece en 1823 su *Catecismo de los industriales*, ensayo o manifiesto en el que Saint-Simon propone la noción, que habría de hacer singular fortuna, de *sociedad industrial*, por la cual no sólo entiende —mucho tiempo antes de la plena industrialización de Europa— la preponderancia del modo de producción maquinista sino la estructuración de toda la sociedad en torno a criterios de productividad, eficacia, junto a la reinversión productiva de capitales y al predominio de la ciencia y de los científicos y los técnicos. Su expresión precisa para identificar ese universo fue la de 'sistema industrial', hoy mejor conocido como sociedad industrial.

Al conferir a técnicos, científicos y expertos un lugar preponderante en la estructura y responsabilidad moral del conjunto de la sociedad —al margen de todo proceso político electoral— Saint-Simon se convirtió también en el primer pensador, junto a Condorcet, que formula la noción moderna de *tecnocracia*, o reino de los expertos, en quienes según él deberíamos delegar todo poder o capacidad decisoria. Hay que ir más allá de los sarcasmos y diatribas de Condorcet, dice Saint-Simon, contra curas, nobles y monarcas, para proponer soluciones prácticas que pongan el poder en manos de los competentes. Entre ellos no se encuentran solamente los científicos —en un sentido laxo, que incluye a ingenieros— sino también los responsables de la producción industrial. La clase de los 'industriales' es, pues, compleja, dado que engloba a capitalistas, propietarios de fábricas y profesionales de toda condición. Como buen ideólogo de la tecnocracia Saint-Simon propone excluir del nuevo orden a los legisladores y abogados nacidos bajo el régimen prerrevolucionario, auténtica 'calamidad pública' para la salud de la sociedad, pues han sido incapaces de arrancar por completo el poder a jueces, clérigos y nobles. Esencialmente, la tecnocracia saint-simoniana es un programa merito-

crático. Pretende crear una sociedad guiada por expertos, pero éstos deben surgir de todas las esferas populares mediante una necesaria igualdad de oportunidades. Los expertos alcanzan en ella posiciones de responsabilidad mediante su cualificación, profesionalidad, honestidad y logro esforzado. La *meritocracia*, más que la tecnocracia, es a lo que aspira Saint-Simon en sus especulaciones.

Por esta vía Saint-Simon se aleja de sus propios proyectos de capitalismo industrial tecnocrático para irse acercando a posiciones socialistas. Por ello ocupa también un lugar central en la fundación del socialismo. Sus ideas iniciales podían ser asumidas por las castas burguesas o 'industriales' a las que se dirigía, ya que eran compatibles con el liberalismo, mas no así las más maduras. En ellas alcanza un lugar cada vez más destacado la noción de la utilidad pública de la industria, y las gobierna un espíritu planificador de la economía así como un rechazo frontal contra el privilegio heredado que no podía agradar a los burgueses y capitalistas. Con su apoyo entusiasta al ideal de la igualdad de oportunidades, Saint-Simon entra ya dentro de la órbita del pensamiento socialista. Desde tal perpectiva es, además, el originador de un conjunto notable de nociones morales estrictamente socialistas que la posteridad ha invocado sin recordar siempre su paternidad. Así, la célebre consigna 'De cada uno según sus posibilidades a cada uno según sus necesidades', tan cara a los marxistas y a otros socialistas, fue acuñada por Saint-Simon para expresar su idea, nada tecnocrática en este caso, de sociedad fraternal futura.

Si tales ideas, en vida de Saint-Simon, no alcanzaron al público, sí inspiraron a un grupúsculo de jóvenes discípulos, que aumentó algo cuando el Maestro, así llamado por ellos en la última etapa de su vida, redescubrió la importancia de la religión —o más precisamente de los sentimientos religiosos— en su especulación sobre la necesaria reorganización económica, técnica y política de la sociedad. En su *Nuevo Cristianismo* de 1825 Saint-Simon, ante los oídos sordos de la 'clase de los industriales' a lo que hasta entonces había dirigido sus arengas, se dirige al pueblo, en tonos evangélicos, proclamando la buena nueva de la ciencia así como la de la fraternidad, llegando a firmar que Dios habla por su boca para conseguir 'la felicidad social del más pobre', últimas palabras de ese texto que, como tantos otros, quedó inacabado. La transformación del estado liberal moderno en lo que mucho más tarde habría de llamarse 'estado del bienestar' halla así en Saint-Simon una de sus primeras teorizaciones modernas, pues según él el poder se legitima tan sólo mediante la felicidad pública. (Su otro origen, naturalmente, hay que buscarlo en los Utilitaristas británicos, y en especial en Jeremy Bentham.) La de Saint-Simon es una teorización sumida en una visión religiosa del futuro de la humanidad.

La religión saint-simoniana pretende no ser metafísica, pues representa sólo un culto a las grandes verdades que la ciencia ha descubierto, pero obedece a una oscura intuición (y a la vez certera, según habrían de confirmar los posteriores avances de la indagación sociológica) de la ne-

cesidad de los seres humanos (o por lo menos de las comunidades por ellos formadas) de vincularse de algún modo a nociones trascendentes y a creencias que vayan más allá de lo pragmático y lo analítico para comprender su vida y darle un sentido. Saint-Simon está persuadido de que la instauración de la nueva sociedad progresista e industrial debe ir precedida de la consolidación de una religión fundamentada esencialmente en la fraternidad (el más importante componente de la tríada revolucionaria, 'libertad, igualdad, fraternidad') para poder llegar a ser una realidad. Los razonamientos y la enseñanza, no bastan. Es menester crear un culto para que todos los hombres 'se comporten como si fueran hermanos' y en el que el fin supremo sea 'mejorar la existencia moral y física de la clase más numerosa'. Aunque sus convicciones responden a las de la Ilustración por lo que respecta a la confianza en que la propagación de argumentos racionales y razonables inclinará a las gentes a rendirse ante ellos —fe en los efectos sociales de la razón— aquí Saint-Simon parece ceder a la idea de que tal vez convenga crear los hábitos credenciales y piadosos oportunos entre la cuidadanía para que ésta se comporte civilizadamente. Nada mejor para ello que crear un culto. El origen de esta propuesta, sin embargo, se encuentra en un pensador ilustrado anterior, Jean-Jacques Rousseau, quien, en su *Contrato Social* preconizó el establecimiento de una 'religión civil' que fomentaría un culto cívico, patriótico y altruista entre la ciudadanía, para permitir el orden, la solidaridad y la prosperidad colectivas.

Convenció de estas ideas a su puñado de seguidores, los cuales fundaron —sin encomendarse ni a Dios ni al diablo, literalmente, dada su heterodoxa y anticlerical ideología— una Iglesia saint-simoniana. Ante ella sería dable sonreír con condescendencia si no supiéramos dos cosas: el destino y espectacular carrera posterior de varios de sus miembros, como capitalistas, especuladores, ingenieros, banqueros y, segundo, y mucho más importante, el extraordinario alcance que lograrían las religiones mundanas y políticas de la era moderna —piénsese en el socialismo bolchevique o stalinista del siglo XX en la Unión Soviética, o en la China— con las que se han pretendido justificar las conductas y políticas más cruentas, jamás imaginadas ni deseadas por Claude-Henri de Saint-Simon.

4. Saint-Simon: la ciencia del hombre y de la sociedad

En los esquemas y concepciones saint-simonianos la sociología, o su equivalente, es decir, la idea de una ciencia (natural) de la sociedad, ocupa un lugar cada vez más preeminente. El nombre que recibe en su obra no es aún el de sociología sino el de *física social*. Esta expresión había sido usada ya por el médico belga Adolphe Quételet (1796-1874), cuya imaginación genuinamente sociológica le condujo a la fundación de una de las técnicas más cruciales de las empleadas en el mundo moderno, y también una de las más características de él, la estadística. (En principio

la estadística fue el estudio de frecuencias de los fenómenos sociales acaecidos dentro de un estado, de ahí su nombre). El de 'física social' es un apelativo muy sintomático, pues revela el anhelo de todos los positivistas por equiparar la ciencia que indaga la dimensión social del hombre a la categoría de ciencia natural.

Saint-Simon se percató de que en su época se estaba produciendo una verdadera ruptura epistemológica con el pasado. Así, comprendió que el auge de la ciencia no equivale tan sólo a un progreso en conocimientos —como creían muchos científicos de su tiempo— sino que, en su conjunto, los incrementos cognoscitivos representan una verdadera mudanza o revolución, la 'revolución científica'. De ella él mismo, y por primera vez, habla ya en su *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX*, de 1807. Tal revolución, creía, había de conllevar una reorganización social. Para Saint-Simon la causación social, las cadenas de causa a efecto que modifican la vida social, proceden esencialmente de los procesos cognitivos y de las innovaciones, técnicas y culturales, a que éstos dan lugar. En ese sentido, ni él, ni otros positivistas, como su discípulo Comte, que hizo suya esta idea, son 'materialistas'. Para ellos el origen de los cambios sociales no se halla sólo en las fuerzas físicas y biológicas a que nos hallamos sometidos, sino que se debe también a nuestros recursos en conocimiento y saber así como al uso que de ellos hacemos. Conocimiento, información, saber: he aquí una causa compleja de la mudanza social tan fundamental como pueda serlo cualquier otra, sino más.

El triunfo de la revolución científica representa para Saint-Simon una auténtica ruptura con la civilización anterior. La aparición del 'pensamiento positivo' significa el fin de la tradición y la agonía rápida del pensamiento dogmático, encarnado sobre todo en las religiones tradicionales. Pronto, sostiene, se impondrá en el mundo el análisis, la especulación racional, la indagación científica así como una moral fraternal que pondrá estos nuevos instrumentos al servicio del pueblo.

Una parte crucial de todo ello será, sin solución de continuidad alguna con el resto de las ciencias, la aparición y consolidación de una ciencia de la sociedad, o física social, capaz de averiguar las leyes que han regido a la humanidad y enunciar las que la regirán su futuro. Al igual que la ciencia natural había derribado la leyenda y la superchería, la social acabaría con los gobiernos reaccionarios y obscurantistas, e incluso con los demagógicos y pseudodemocrátricos, para instaurar al fin un orden social progresista, altruista y dominado por el 'pensamiento positivo' o científico. Ello implica la propuesta de que la nueva física social, o ciencia de la sociedad, deba ocupar un lugar central en el orden político, económico y cultural —es decir, cognoscitivo— de los tiempos modernos. La idea, que la posterioridad de Saint-Simon se encargaría de imaginar pretenciosa y hasta peligrosa, iba a ser mucho más importante de lo que pueda parecer a primera vista. La lucha de muchos científicos sociales —entre quienes descuellan los economistas— así como técnicos de toda suerte y expertos en varios campos científicos por conseguir

puestos de poder e influencia estaba destinada a intensificarse a lo largo del tiempo. La idea de una alianza de expertos —ingenieros, técnicos, científicos— supuestamente apolíticos que dominen el mundo social, es decir, la de una *tecnocracia*, surgida con Condorcet, toma cuerpo en el pensamiento saint-simoniano. El debate entre política, tecnocracia y ética quedó así abierto a partir de la obra seminal y deslavazada de Claude-Henri de Saint-Simon, aunque él ni siquiera intuyó las tensiones que habían de surgir entre estas tres dimensiones de la vida moderna.

Contiene además la aportación saint-simoniana vislumbres y conjeturas muy notables sobre la sociología del conflicto social y, en especial, la de las revoluciones, la estructura y dinámica de las sociedades industriales, la función de la ideología y de las creencias, así como sobre un sinnúmero de aspectos dispersos de la vida moderna. Tales nociones han ido penetrando o siendo integradas en el pensamieto de sus sucesores. Sin embargo la frecuente falta de rigor conceptual, lo inacabado de gran parte de sus escritos y el tono optimísticamente romántico que permea la obra de Saint-Simon no han ayudado a que la posteridad le haya concedido siempre el lugar descollante que merece en los anales de la teoría social moderna.

5. Comte: semblanza

En el año VI, según el calendario revolucionario francés —que se corresponde con 1798— nació en Montpellier Isidore Auguste Comte, hijo de un funcionario del Tesoro y de una ferviente católica, en el seno de una familia de pocos recursos. Sus parientes jamás comprenderían la extraña carrera que seguiría, aunque no dudaran tampoco de sus dotes y hasta de su genio. Tras haber percibido de niño las turbulencias revolucionarias que tanto habrían de afectar a su ciudad natal, Comte entró de estudiante en su Liceo, una de las escuelas fundadas por Napoleón para la formación de los administradores y militares dedicados al servicio del estado. Adolescente, pierde allí su fe, a pesar de que el Liceo de Montpellier no fuera particularmente antirreligioso. La brillantez de sus estudios le llevan a ganar un concurso nacional de acceso, antes de la edad debida, a la Escuela Politécnica de París.

La Escuela —otra creación napoleónica— militarmente organizada, preparaba oficiales técnicos del ejército, así como ingenieros navales y de caminos. Recién salida de una crisis durante los combates y capitulación de París en 1814, la Escuela era un bastión del republicanismo y del rigor en la enseñanza. Comte se identifica con ella y también con la causa napoleónica, que se hunde tras la batalla de Waterloo. Con el retorno de los Borbones al trono se exige que los alumnos de la Politécnica manifiesten su adhesión al nuevo régimen. Comte es uno de los que rehúsan hacerlo y es expulsado de la Escuela, no sin haber aprendido mucho de su poco común cuadro de profesores, imbuidos de la convicción de

que la excelencia académica y el saber técnico y cientifico son la expresión superior del conocimiento, al tiempo que participan en varios proyectos de reforma de su época. Comte continuaría en contacto con varios de ellos.

Marginado, como otros, por parte del régimen monárquico, Comte se aprestó a expatriarse a Estados Unidos, para lo cual aprende inglés y se interesa por la cultura de aquella nueva república, al tiempo que lee vorazmente a David Hume y a economistas como Adam Smith y Jean-Baptiste Say, además de la obra de dos de los creadores de la embrionaria sociología, Montesquieu y Condorcet. En ese momento, poco antes de la reapertura de la Escuela Politécnica, un Comte de 19 años, topa con Saint-Simon, y ya no pide la readmisión. Se convierte en secretario suyo durante un par de años, aunque sólo consigue cobrar un sueldo durante tres meses, y luego guarda hacia él durante un tiempo un gran afecto, destinado a enfriarse y a tornarse hostil. No obstante, el influjo de Saint-Simon en toda la obra comtiana es definitivo.

Tras su matrimonio con la que él mismo calificaría de 'una mujer caída' por él salvada, y la vana espera de poder acceder a una cátedra en París, Comte adopta su segundo nombre, Auguste, como más adecuado a su talla intelectual. Se incrementan sus sentimientos de megalomanía incipiente, claramente manifiestos con motivo de su penosa ruptura con Saint-Simon, de quien renegará el resto de su vida. El motivo de la disputa entre maestro y discípulo es la paternidad real de un texto, el *Sistema de política positiva*, de 1824. Enviado por él mismo a un número de sabios y científicos de renombre, Comte recibe comentarios entusiastas de varios de ellos y empieza a ser reconocido como pensador notable. Pronto su ensayo aparece en alemán.

Mientras trabaja febrilmente en la elaboración de un sistema filosófico, Comte se sume en la pobreza, apenas paliada por lecciones privadas. En ellas expone dicho sistema (este cubre desde las matemáticas a la química, para culminar en la 'física social' o ciencia de la sociedad). A ello se añade una violenta crisis nerviosa que le conduce a un internamiento clínico, cuya dudosa recuperación no impide un intento de suicidio en aguas del Sena en 1827. Vuelve a sus cursos privados, a los que asisten, como antes, personalides científicas notables. Comienza a redactar los seis volúmenes de su *Curso de filosofía positiva*, aparecidos entre 1830 y 1842. El carácter sistemático y enciclopédico de su obra será, desde entonces, característico de Comte. Es un buen matemático y es capaz de impartir, muy competentemente, un curso general de astronomía.

Su intento fallido para la obtención de una cátedra de mecánica en la Escuela Politécnica, es seguido por la atribución a Comte de un puesto menor en ella en 1835, así como de otras intentonas sin éxito que le llenan de amargura. Sus ataques contra la especialización científica en sus escritos parecen motivados por estas decepciones y no sólo por su evidente capacidad científica general. Los rechazos sufridos pueden haberle inspirado la práctica de su 'higiene cerebral', consistente en dejar

de leer publicaciones científicas y mantenerse al margen de las polémicas mezquinas de su tiempo, lo cual no impediría sus ataques cáusticos contra este o aquel profesor o autor, con lo que se granjea enemistades notables. En 1844, el consejo de la Escuela no le renueva su autorización para examinar. Comte, encastillado en su creciente paranoia, considera que más que un ataque personal se trata de una persecución contra su propia 'filosofía positiva'.

Es entonces cuando el filósofo inglés John Stuart Mill (1806-1873), admirador suyo, acude en su ayuda con una donación, que Comte interpreta como apoyo a sus teorías y no como un subsidio temporal y personal. No entiende que la ayuda de éste y de sus amigos no dure más ni sea regular. Se produce una ruptura, pero la amistad y correspondencia entre Mill y Comte habrán sido significativas: el sabio inglés introduce el vocablo 'sociología', recién acuñado por Comte, en la lengua inglesa, así como la propia noción por él indicada, si bien la inclinación de Mill a reducir la sociología a una forma de psicología social distancie su visión de la del francés.

En 1844, Comte comienza a redactar su segunda gran obra, el *Sistema de política positiva* y, desde mucho antes separado de su esposa, inicia una relación platónicamente intensa con Clotilde de Vaux. La muerte de ésta la interrumpe pronto, pero tendrá consecuencias peculiares para el pensamiento comtiano tardío. Ya en una fase mística, Comte idealiza a Clotilde como musa y santa patrona. Se trata de su proclamación del positivismo como Religión de la Humanidad, idea que guarda paralelismos con la correspondiente de Saint-Simon y que, sin duda, pocas afinidades puede poseer con lo que es la misión de la sociología, no sólo la científica, sino también la ética, que le es igualmente propia. En todo caso la exaltación de la mujer en la filosofía social tardía de Comte y su lugar emancipado en lo que él cree que ha de ser el estadio más avanzado y futuro de la humanidad suele atribuirse a su relación con Clotilde de Vaux.

La fase mística de Comte se plasma en su fundación, en 1847, de una iglesia, en cuyo seno se dispuso a enseñar el positivismo como religión. Lanza un panfleto en 1848 invitando a la constitución de una Sociedad Positivista occidental bajo la divisa 'Orden y Progreso', palabras que resumen su doctrina, enemiga de la revolución y el desorden pero confiada plenamente en el avance del saber científico. El lema es como un eco de la fase más insitucionalizada de los Jacobinos durante la Revolución: también ellos quisieron establecer un culto (al Ser Supremo) durante su gobierno y ordenar los asuntos de la castigada sociedad francesa, al tiempo que hacerla avanzar a un estadio superior. Los pocos adeptos que consigue sufragan sus limitados gastos, mientras recibe algunos 'subsidios positivistas' de admiradores del extranjero. Comte va derivando hacia un mesianismo cada vez más delirante y empieza a considerarse como Sacerdote de su religión. Dirige cartas al zar de Rusia y al sultán de Turquía con consejos para alcanzar un 'estadio positivo' sin pa-

sar por las turbulencias revolucionarias de Europa, recomendándoles la lectura del *Catecismo positivista* que él mismo había compuesto. Misivas parejas siguen para el dictador Bonaparte en 1855, con un *Llamamiento a los conservadores*. Declara ese mismo año el 'principio de la nueva era' positivista y propone una adaptación de la fe e iglesia católicas a su propia Religión de la Humanidad. Predica en el desierto y exhorta a gentes que no leen sus misivas.

Tras su muerte, ocurrida en 1857, la influencia de Comte se bifurca: algunos de sus escasos discípulos, por un lado, recogen sus doctrinas positivistas y pretenden hacer de ellas una suerte de religión laica, de la que apenas queda rastro, pero que tuvo un momento relativamente feliz en el Brasil, cuya bandera aún hoy lleva la enseña del mundo con la divisa comtiana 'orden y progreso' y, por otro, y libre de implicaciones oscurantistas y religiosas, comienza su influjo difuso sobre el pensamiento positivista occidental, en el terreno epistemológico así como en la ideología cientifista tan característica de nuestro tiempo. Es dentro de este último terreno donde conviene situar su aportación a la teoría sociológica, a la filosofía social moderna y a la mentalidad cientifista y tecnocrática de la época presente. El lector de Comte, tal vez aún más que el de Saint-Simon, tiene que liberarse de la condescendencia con que invita a considerar su obra la extravagancia de su vida y creencias, para sopesar con serenidad el alcance de su aportación más duradera. Muchos, sin saberlo, son hoy más comtianos de lo que ellos mismos reconocerían: fe en la ciencia, inclinaciones tecnocráticas, optimismo progresista reformista sin ser democrático y otros rasgos similares hallan sus raíces en la doctrina comtiana. La célebre divisa de Auguste Comte 'saber para prever' o, más aún, su expresión más completa 'saber para prever, prever para prevenir' *(savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir)* encierra elocuentemente su actitud. Es cauta, pero decididamente reformista, y posee algo más que una brizna de conservadurismo y temor ante el cambio que consigo indefectiblemente traen los tiempos modernos: nótese el uso del verbo prevenir. Es una divisa que podría serlo de innumerables tecnócratas modernos, reformistas moderados y políticos dispuestos a aliarse con la ciencia social.

6. Comte: ciencia y sociología

Comte es uno de los primeros teóricos que intenta establecer los principios generales del conocimiento científico, aunque no le falten precursores, algunos tan remotos como el propio Bacon, a fines del Renacimiento. Tres procesos, la observación, la experimentación y la comparación, le parecen cruciales para que podamos hablar seriamente de ciencia. Para la primera, la observación, Comte intuye ya que carece de sentido por sí sola, si no viene acompañada de la actividad teórica de la mente humana. La observación que cuenta es la del teórico, y no la de

quien sólo contempla o constata. Constatar no basta, hay que interpretar, tras una «observación rigurosa de los hechos, única base sólida de los conocimientos humanos», dice. Y añade: «Contemplando los hechos sociales no como objetos de admiración o de crítica, sino como objetos de observación, la sociología se ocupa únicamente de establecer las relaciones que se dan entre ellos.»

Comte no llega tan lejos como para afirmar —noción que aparecerá mucho más tarde en el campo epistemológico— que la teoría misma vaya a determinar en alguna medida la naturaleza de los fenómenos observados, pero se mueve en esa dirección: «La ciencia —afirma— se compone de leyes, no de hechos.» Respecto a la experimentación, Comte se percata de la dificultad inherente a que pueda ser ejercida en el caso de fenómenos como los sociales, en los que participan los mismos observados, los seres humanos, aunque no es siempre imposible. Son éstos, según él, distintos a los demás. Comte, recoge así una noción insinuada por Montesquieu para los fenómenos políticos, y la traslada a los sociales en general, la de su especificidad. Son distintos de todos los demás. Los 'hechos sociales', los que estudia la 'física social', pronto llamada 'sociología' son de naturaleza inasimilable a la de cualquier otro. Como lo son los químicos, los biológicos y los físicos los unos frente a los otros. Son diferentes entre sí, compartan o no ciertas propiedades. Poseen un especificidad que no permite reducirlos a otro nivel de la realidad. El reduccionismo biológico, por ejemplo, afirmar que los hechos sociales son sólo biológicos, sería reducir la sociología a la zoología —hoy diríamos sociobiología— y, por lo tanto, empobrecerla.

Por lo que hace a la comparación, Comte la considera esencial, sobre todo en el estudio de los fenómenos sociales. La razón para ello no es sólo su evidente eficacia, puesto que produce resultados palpables, sino el hecho de que su uso «elimina el espíritu absolutista», es decir, la creencia —intolerable para todo positivista— de que existe alguna esencia inmutable en las cosas, superior a sus expresiones específicas. Los fenómenos sólo pueden entenderse en su relación con otros. Sus características tienen que explicarse de forma relacional. Esta intuición, a la que no pocos sociólogos posteriores serían más fieles aún que el propio Comte, fue complementada por otra, no menos importante: la de que en el caso de las sociedades humanas el enfoque histórico es también fundamental. La sociedad es ante todo un proceso histórico, y como tal debe ser comprendida. La sociología comtiana es comparativa e histórica.

Dentro del enfoque histórico, no obstante, las concepciones comtianas son, además, historicistas, es decir, parten de una concepción preconcebida del sentido de la historia, rasgo común a todos los creyentes en el progreso. Ello les separa de aquellos sociólogos que tienen en cuenta la dimensión temporal y los procesos históricos en su tarea pero que se abstienen de asumir el providencialismo de quienes parten de una fe en el progreso. Una cosa es reconocer la obvia *historicidad* de toda vida social y otra adolecer de *historicismo*, es decir, asumir que la historia

obedece a un gran plan general cuyos secretos se conocen. Grandes pensadores, desde San Agustín a Karl Marx, pasando por Hegel, han compartido esta última convicción, a la que Comte tampoco escapó.

Comte situó su historicismo particular (su providencialismo laico) en el marco de una teoría general de la ciencia. En consistencia con su visión histórica y progresista de la sociedad, Comte consideró que existe una estructura del saber científico, que puede ordenarse desde las ciencias más abstractas y universales a las más complejas y relativas a ámbitos cada vez más específicos de la naturaleza; al mismo tiempo éstas van apareciendo a lo largo de la evolución de la humanidad en cada uno de sus estadios evolutivos. Cuando más avanza la historia más favorables son las condiciones para la aparición de formas más complejas de conocimiento científico.

Las ciencias, en consecuencia, no son una colección de especialidades diversas e inconexas entre sí, ni tampoco corresponden a la vieja metáfora clásica del 'arbol de la ciencia', según la cual cada una de sus ramas y ramificaciones parte de un tronco común teológico o filosófico, sino que se estructuran según una jerarquía cognoscitiva. Ésta responde a una 'ley de clasificación', que las ordena en matemáticas, astronomía, física, química y sociología. (A esta última añadió, más tardíamente, la necesidad de introducir una suprema ciencia fundamental, la moral, cuyo objeto principal había de ser el hombre individual, frente a la sociología, cuyo estudio es la sociedad.) El criterio clasificatorio es el de un orden de dependencia, ya que la realidad estudiada por cada ciencia es más compleja y difiere de la que le proporciona apoyo y precede. Así por ejemplo, la vida, que estudia la biología, sólo surge cuando las condiciones de la materia, que estudia la física, lo permiten. Comte cree que los avances en complejidad de cada realidad dan lugar, en un momento determinado, a un estadio nuevo de fenómenos, que surgen de los anteriores pero generan un nuevo estadio fenoménico. Con ello Comte proyecta una visión emergentista de todo el universo: cada categoría de fenómenos emerge de los anteriores pero es esencialmente distinto a ellos.

Cada nivel de realidad requiere su propia gran disciplina, con sus métodos específicos y forma de conocer. A lo largo de su obra, Comte se esfuerza por clasificar y subclasificar tales disciplinas. El interés que puedan tener hoy sus taxonomías parece más bien histórico, pero el criterio general que inspira su ordenamiento del saber posee la relevancia de un esfuerzo metodológico pionero.

La más compleja de estas ciencias, la que en sí engloba a todas las demás, es la sociología. Ello, piensa, explica su tardío nacimiento —que acaeció por su propia mano, pretendía Comte con característica e ingenua franqueza e inmodestia— y también las dificultades inherentes a su cultivo. En 1824 Comte acuñó el término 'sociología', que le parecía más adecuado que el de física social, mezclando una palabra de raíz latina, *socius*, y otra griega, *logos*, que indica conocimiento o saber, de manera poco ortodoxa. La híbrida palabra aparecería impresa por

primera vez en el *Curso de filosofía positiva*, en 1838, y sería adoptada poco a poco por los científicos sociales. En abierto contraste con su franco reconocimiento de las dificultades epistemológicas inherentes a la nueva disciplina, Comte, armado de su optimismo cognoscitivo, proclamó algunas de las leyes que según él regían el más intrincado ámbito de toda la realidad.

Con no menor euforia culminó Comte su pirámide o jerarquía del saber con una ciencia, la sociología, cuyos logros objetivos eran a la sazón súmamente modestos, tanto por lo menos como eran grandes las promesas contenidas en sus propios escritos. Además, los aún problemáticos logros de la nueva disciplina no podían medirse de ningún modo con la precisión, la predicibilidad, el rigor y la solidez de las ciencias naturales. Pretender que la sociología, como llegara a afirmar Auguste Comte, era la 'reina de las ciencias' sólo tendría sentido (y ello sólo de un modo altamente abstracto) si se aludiera solamente a la vasta complejidad de lo que es una sociedad humana o hasta a la riqueza interna de lo que Comte mismo describiera como la especificidad de los hechos sociales, su naturaleza *sui generis*, para emplear una expresión usada más tarde por el sociólogo Emile Durkheim. Mas es precisamente esa complejidad de lo social —en la que entran seres humanos dotados de la realidad subjetiva de sus mentes e intenciones— la que entorpece (aunque no siempre impida) cualquier esfuerzo de construcción científica simple. Hoy sabemos que es más arduo conocer la vida social con las herramientas de la ciencia que otros ámbitos de la realidad.

Comte sólo previó a medias el verdadero alcance de esa dificultad. Creyó que sus propuestas metodológicas sobre observación, comparación y enunciación de leyes bastarían. Tanto es así que, a pesar de su competencia matemática, Comte tomó distancias frente al enfoque probabilista de la estadística inventada por Quételet, tal vez temeroso de que se colara de refilón, por así decirlo, un componente demasiado relativista en la sólida ciencia social a la que él aspiraba. Hízolo a pesar de que su admirado Condorcet ya hubiera sido un entusiasta del probabilismo y de la introducción de la cuantificación estadística en el estudio de los fenómenos sociales. Comte prefirió insistir en que la sociología debía enunciar leyes inmutables, y superar con ello el empirismo y el probabilismo. Por ello distinguió entre el estudio de la *dinámica social* (junto a su disciplina, la 'sociología dinámica', que estudia lo que varía en las sociedades) y la *estática social*, que es universal, inmutable y común a toda sociedad humana. Comte, sin duda, no se percató de que sus prevenciones contra el probabilismo y el enfoque estadístico estaban destinadas al fracaso, ni que la ciencia social del futuro iba a hacer de ellos herramientas fundamentales. Sin embargo se comprende que, dadas sus convicciones conservadoras en contra del relativismo moderno (sobre todo el moral), que él entendía como desorden pernicioso, intuyera que el probabilismo como actitud no augurase nada bueno para ellas.

La distinción comtiana entre una dinámica y una estática sociales no pertenece ni mucho menos al inventario de las ideas plenamente desechadas o superadas por la ciencia social. Debidamente relanzadas y redefinidas por la sociología posterior tienen aún no poco en común con lo que hoy la ciencia social llama 'cambio' y 'estructura' sociales. La distinción metodológica entre lo coyuntural y lo estructural, o más permanente, tan usado no sólo en sociología sino por algunos practicantes de la ciencia histórica, amén de los economistas y politólogos, posee pues un origen comtiano.

Poca duda cabe que las grandes pretensiones de Comte por lo que respecta a la capacidad de la sociología —y en especial a la de la suya propia— por enunciar grandes leyes o predecir el curso de los acontecimientos sociales había de hacer no poco daño a la reputación primera de la disciplina que, con tanto ahínco, él mismo quería fundar. Es menester, sin embargo, no cargar sólo sobre sus espaldas semejante responsabilidad, puesto que no fue él el único de los científicos sociales del siglo XIX a los que pueda reprocharse tal desafuero. Ni el mismo Marx se libra del optimismo epistemológico en lo que a la ciencia social se refiere. Por otra parte, y como es preciso recordar más de una vez en una exploración de la evolución y enriquecimiento histórico de la sociología, ésta ha avanzado, al igual que otras ciencias humanas, mediante la comisión y subsiguiente corrección de una serie importante de errores. Asumir lo que es obvia y conceptualmente correcto —afirmar que la sociología se refiere a uno de los campos más complejos de la realidad— conduciría lógicamente al postulado de que la ciencia que lo estudia es en cierto sentido muy restringido 'superior' a las demás. Mas esta afirmación que es hipotética y formalmente sostenible no puede producir la conclusión de que en realidad sea superior a disciplina alguna. Sólo puede avalar la sensata conclusión de que la sociología es, precisamente a causa de la naturaleza tan complicada y múltiple de lo estudiado, una de las disciplinas menos fiables. El oficio de sociólogo tan sólo puede ejercerse con la mayor humildad científica.

7. Comte: la evolución de la humanidad

La versión comtiana del positivismo incluía el enunciado de grandes leyes generales sobre la sociedad. No quedaron éstas en su obra de mera forma programática, sino que Comte se creyó capaz de dar a conocer algunas de ellas. Tiene particular interés la que se refiere a la supuesta dinámica histórica de la evolución de la humanidad, o Ley de los Tres Estadios *(Loi des Trois États)*. Esta presunta ley macrosocial y macrohistórica ocupa un lugar nuclear en todo el pensamiento de Auguste Comte.

Según dicha ley el pensamiento humano, las concepciones del mundo y los modos de comprensión a los que ha ido accediendo la raza humana a través de los tiempos han pasado necesariamente por tres estadios

históricos sucesivos: el ficticio o teológico, el abstracto o metafísico y el científico o positivo. Esta secuencia, así como los subestadios en que se subdivide cada uno de sus componentes, responde a una lógica interna de desarrollo de nuestra especie y hace que nuestra evolución histórica haya sido necesariamente la ocurrida. También significa que el porvenir tenga que ser el previsto por ella. He aquí, en esta ley, según Comte, el «punto de partida de toda indagación filosófica sobre el hombre y la sociedad».

Comte, con ella, adopta una posición esencialmente cognoscitiva y cultural por lo que respecta a su modo de concebir la sociedad humana. En efecto, no es la estructura social o la economía la que determina y pesa más sobre la forma, dirección y posibilidades del mundo humano, sino la suerte de saber y modo de conocer que en cada instancia predomina, la que imprime carácter al resto de la sociedad. Cada modo de entender y percibir el mundo determina un orden social o una civilización específica. A lo sumo, y dado que Comte relaciona cada estadio del saber con las edades del ser humano —infancia, juventud, madurez— debe haber en ella alguna dependencia biológica, que en su obra, que vio la luz antes de los grandes descubrimientos de Darwin, aparece de forma asaz tosca. (La metáfora antropomórfica de la sociedad es notable en esta concepción del desarrollo de la humanidad.)

Para Comte, como para todo progresista, el desarrollo de la humanidad posee un sentido. Es en su caso un largo camino hacia la sociedad ordenada, pacífica y progresista del porvenir, cimentada sobre la ciencia y presidida por sus científicos y sabios. Su dinámica procede de la lógica misma del crecimiento continuo del conocimiento objetivo a través de la historia. Es el conocimiento lo que determina la estructura social, y no al revés. Su visión, sin embargo, no es necesariamente espiritualista. Más bien responde a una concepción de la historia entendida como un gigantesco proceso de educación de la propia humanidad a través de los tiempos.

Cada *état*, o estado en su acepción de 'estadio' histórico, representa una gran etapa en la evolución del espíritu humano, o más precisamente el predominio en cada período de un modo específico de sentir y conocer la realidad. Por ello el fin de un estadio no es abrupto ni total; hay siempre en el siguiente ecos y hasta poderosos residuos del anterior. Así en su época, en los albores de la era científica, opina Comte, persisten costumbres del pasado como persistieron fuerzas teológicas anteriores en la fase metafísica que la precedió. La magia, la iglesia, las clases feudales, son ejemplos de tales residuos. Más inclinado al reformismo (piensa que el progreso debe ocurrir siempre dentro del orden) que a otra cosa (el temor a la violencia revolucionaria permea toda su obra) Comte apela con patético entusiasmo a las fuerzas sociales que representan restos de eras anteriores —clérigos y nobleza— a su conversión a las concepciones positivistas, propias de la era científica.

El primer estadio por el que pasaron nuestros antecesores humanos fue el *Estadio Teológico* piensa Comte. No consiste sólo, como su nombre

parece apuntar, en un estado de religiosidad en nuestras concepciones del mundo, sino más bien en una condición que inclinaba a las gentes primitivas y a los hombres de la era antigua a poseer un saber absoluto. Los fenómenos para nuestros antepasados lejanos eran manifestaciones directas de seres sobrenaturales —dioses, fuerzas mágicas, demonios— dotadas de voluntad e intenciones como nosotros mismos y muy a menudo inescrutables en sus decisiones. Son fuerzas frecuentememente antropomórficas —el mismo Dios supremo es representado como un ser humano por muchas de las religiones propias de ese primer período— a las que a lo sumo podemos aplacar o de las que podemos implorar comportamientos que nos protejan o favorezcan. Nuestro universo de creencias es una representación mental y ritual de nosotros mismos, como seres dotados de intenciones. Los fenómenos del mundo son pues manifestaciones de la voluntad de otros seres, naturales o sobrenaturales. No llueve porque existen unas leyes físicas que provocan la condensación del vapor en la atmósfera, sino por la voluntad de algún dios. Y otro dios puede mandarnos, por ira, maldad o capricho, una peste. Con todo ello el hombre primitivo, aunque viva en el error, descubre un nexo de causalidad, de causa a efecto, elemental, pero decisivo para que sea sometido a crítica en eras posteriores, y permita el eventual descubrimiento de procesos causales mucho más certeros.

El Estadio Ficticio o teológico ha sido el de mayor duración histórica. Posee, según Comte, un amplio conjunto de subestadios, de los cuales cabe destacar tres: el *fetichismo*, el *politeísmo* y el *monoteísmo*. Durante la fase más remota de nuestra existencia como especie los hombres concibieron cuanto encontraban en el mundo como si poseyera características semejantes a las nuestras. Luna, estrellas, meteoros, animales, plantas, están poseídos de conciencia y voluntad. Están animados, aunque el animismo que supone el fetichismo no asuma el dualismo entre alma y cuerpo. La evolución del fetichismo hacia el politeísmo representa un paso enorme hacia la abstracción y mucho más aún el paso que proviene de concebir un dios principal, supremo en el panteón pagano, y alcanzar la noción de que hay un Dios único. El monoteísmo hebreo, heredado más tarde por cristianos y musulmanes, continúa la progresión hacia un pensamiento cada vez más riguroso y libre de ensoñaciones y supercherías, así como de actitudes morales universalistas: un solo Dios para todos elimina tribalismos —todos somos iguales ante el Todopoderoso, y por lo tanto entre nosostros— al tiempo que reduce a todos los demás 'dioses' a una categoría menor que la propiamente divina.

El progreso, en los pueblos sedentarios, hacia la elaboración de conceptos astronómicos y matemáticos condujo al desarrollo del *Estadio Metafísco* de nuestra historia, arguye Comte. De las fuerzas divinas pasamos a concebir el cosmos como sujeto a fuerzas físicas y naturales, que es preciso ir desvelando. Los clérigos y sacerdotes que se ocupaban de lo sagrado y lo misterioso empiezan a ser sustituidos entonces por los científicos y los filósofos libres de servidumbres eclesiásticas. Aunque ya algu-

nas disciplinas, como la geometría, se habían podido desarrollar bajo condiciones politeístas, en la era clásica grecorromana, la revolución científica que permite la aparición histórica de la era metafísica es de mayor alcance. En el estadio metafísico se buscan causas en fuerzas abstractas —la masa, la velocidad, la gravitación— y ya no en voluntades divinas arbitrarias. Aparece así la visión relacional entre fuerzas naturales, así como la noción del 'libre examen', la idea de que al hombre no sólo le es permitida la crítica sino que debe ejercerla para llegar a ser él mismo, al margen de todo dogma recibido. El 'examen soberano' de todos los asuntos naturales y sociales es, en esta fase, mucho más breve que la anterior, la que conduce en última instancia al estadio positivo, tras haberse afirmado en acontecimientos tales como la Revolución Francesa. La soberanía popular es reflejo de la soberanía de la mente humana en su libre examen del mundo natural y del propio de la raza humana. El estadio metafísico es relativamente breve, pues dura apenas algunos siglos, a partir del Renacimiento. Es, en realidad, una gran transición histórica entre otros dos, el Teológico y el del futuro, el Positivo.

El *Estadio Positivo*, en el que entraba a la sazón la humanidad representa, según Comte, nuestra renuncia a preguntarnos aquello que carece de respuesta, a atenernos a la razón y a la experiencia, a descartar fuerzas teológicas y metafísicas incognoscibles, a fijarnos en relaciones y no en inexistentes esencias. Por la misma razón la civilización positiva que alboreaba invitaba solamente a considerar las posibilidades reales de nuestra sociedad, a la luz de las enseñanzas que la sociología nos proporciona. La positiva es la era de la previsión. Es el tiempo de 'saber para prever' o de 'saber para poder para prever', para decirlo según su célebre fórmula, ya mencionada. La ciencia es, pues, para Comte, moral y normativa, ya que nos indica no sólo nuestras potencialidades y limitaciones sino que además nos señala la senda reformista y progresista a seguir. El Estadio Positivo será históricamente el definitivo, y representa por lo tanto, en cierto sentido, el final del periplo humano a través del tiempo, el del fin de la historia. Es el final del camino arduo y trágico de la humanidad.

Comte no prevé nada más allá de ese estado de plenitud, situación que según él sintetiza todas las anteriores e incluye todos sus logros. Por ello para él no hay contradicción alguna en que esa era venturosa que se avecinaba se hallara presidida por una Religión de la Humanidad, en la que los hombres rendirían homenaje al saber, al orden cósmico y a la paz y la universalidad altruista de sus sentimientos. Rendirán también culto a un *Grand Être*, o Ser Supremo, que recuerda los aspectos más abstractos del estadio teológico, y concuerda con la noción comtiana de que los estadios ulteriores recogen y sintetizan elementos clave de los precedentes. Su culto al Ser Supremo enlaza con el misticismo cósmico de los últimos tiempos de su vida. Ese culto monoteísta tal vez sea poco acorde con la actitud ante la naturaleza que suele ser propia de todo buen positivista.

8. Comte: altruismo y progreso moral

La economía de la nueva era, sostiene Comte, estará basada en la industria y la redistribución equitativa de la riqueza, puesto que el progreso educativo socavará los terrores ciegos que conducen a los hombres a explotarse los unos a los otros o a dañarse entre sí, con frecuencia en nombre de dioses vengativos y atribuciones irracionales de culpa. El *sistema industrial* es la negación del orden guerrero: la paz se impone por sí sola de la mano de la industria, es decir, del 'espíritu positivo', que no es otra cosa que la mentalidad racional, laboriosa, progresista y reformista transformada finalmente en cultura de la modernidad. Afirmar tal representa asumir que existe en los humanos una predisposición benevolente, a la que Comte bautiza con el nombre —destinado a hacer fortuna tanto en las ciencias sociales como en las biológicas posteriores— de *altruismo*. Antónimo de egoísmo, el altruismo entraña una actitud de cooperación y colaboración que Comte juzga tan importante como el amor de uno mismo. Con clara intención de corregir la posición de gran parte de la economía política tradicional, basada exclusivamente en nociones de interés insolidario y egoísta, Comte, en su *Sistema de política positiva* asevera que el altruismo, «cuando es enérgico es siempre más apropiado que el egoísmo para dirigir y estimular la inteligencia, inclusive en los animales».

El altruismo comtiano está fundamentado también en el interés propio puesto que su puesta en práctica redunda no sólo en beneficio de los demás sino en el de quien lo ejerce. (Un argumento comtiano que usan algunos sociobiólogos hoy, sin referencia alguna al padre de esta idea, es que la tendencia genética hacia el altruismo y la cooperación en una especie es también una forma de egoísmo, puesto que el bienestar de cada individuo depende del de la comunidad a la que pertenece.) Para Comte, la plena modernidad ha de significar la plasmación del progreso moral a través de la implantación de la predisposición altruista, tanto si se trata de la más desprendida como si representa un egoísmo velado e inteligente que inspira cooperación. Sin el avance del altruismo no es posible hablar de progreso.

La concepción optimista del destino esencialmente pacífico de las sociedades industriales habría de formar parte de un sector muy notable del pensamiento liberal moderno, y entre otros del de algunos sociólogos posteriores a Comte, como el evolucionista inglés Herbert Spencer, quien popularizó la noción comtiana de altruismo en el mundo anglosajón y también fuera de él. Asimismo influiría sobre los abundantes seguidores de este último dentro la burguesía progresista e industrial de fines del siglo XIX. Por su parte tanto la filosofía política de fines del siglo XX y pricipios del XXI que ha dedicado sus desvelos a estudiar las virtudes públicas, la ciudadanía y la solidaridad, como el aparato conceptual de las teorías del estado asistencial y de la política social redistributiva han acogido en su seno la noción de altruismo, despojada ciertamente de aspi-

raciones utópicas a la Comte, pero necesaria para una visión decente, posible y necesaria para la consolidación de una civilización humanista que no escinda en dos el progreso. Se asume que el progreso material y técnico carece de sentido sin el moral. Y éste, enseñó Comte, solamente puede realizarse a través del cultivo y puesta en vigor del altruismo y la cooperación benevolente como formas de convivencia.

Referencias bibliográficas

Existe una edición del *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos de la humanidad* de Condorcet (Editora Nacional, 1980) y otra anterior (Calpe, Colección Universal, 1921). Carlos Moya prologó el libro de Henri de Saint-Simon *El sistema industrial* (Revista de Trabajo, 1975), cuya portada reproduce el célebre retrato que Ingres pintó de Saint-Simon. Una buena introducción es la de Pierre Ansart *Sociología de Saint-Simon* (Barcelona, Península, 1972). Una de las mejores introducciones al pensamiento de Saint-Simon es sin duda la de Frank E. Manuel *The New World of Henri Saint-Simon* (Universidad de Harvard, 1956). Para los discípulos directos (los saint-simonianos) véase el libro de Sébastien Charlety *Histoire du Saint-Simonisme* (París, Editions Gonthier, 1931, reimpreso en 1965). Isabel de Cabo ha situado a Saint-Simon en su faceta socialista en su *Los socialistas utópicos* (Barcelona, Ariel, 1987).

Para una introducción general a Auguste Comte, véase Pierre Arnaud *Sociología de Comte* (Barcelona, Ediciones Península, 1971), Juan José Sanguineti *Augusto Comte: Curso de Filosofía positiva* (Editorial Magisterio Español, 1977). Hay una traducción castellana de dicho *Curso* publicada por Aguilar en Buenos Aires. El notable opúsculo de Comte *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, redactado cuando aún era secretario de Saint-Simon, y uno de los textos más influyentes de su autor, contiene mucho de lo que después diría en sus obras más sistemáticas. Precedido por un estudio de Dalmacio Negro, y traducido por Cristina B. Negro Konrad, ha sido publicado por la Editorial Tecnos, Madrid. En el *Catecismo positivista* (con traducción, introducción y notas de Andrés Bilbao), Comte realiza lo que su subtítulo indica, una *Exposición resumida de la religión universal* en forma de un diálogo entre un sacerdote (él mismo) y una neófita. El libro integra su visión de la sociología como ciencia de la sociedad, para mejorarla, y sus demás teorías y concepciones. (Madrid, Editora Nacional, 1982.) En francés, Auguste Comte *Sociologie: Textes choisis* (Presses Universitaires de France, 1957 y ed. posteriores) contiene una excelente selección de la aportación de Comte a la sociología.

La aportación de la estadística y el probabilismo a la mentalidad positivista no ha sido cubierta en este Capítulo —salvo alusiones a la aportación de Condorcet— pero estaba destinada a ser crucial en ella, así como en la sociología y en todas las demás ciencias (sociales o no). Debe

su implantación al sociólogo belga Adolphe Quételet (1796-1874). Para una introducción a su obra véase el trabajo de Juan Javier Sánchez Carrión «Quételet y la sociología» seguido de la traducción de su estudio «Física social o Ensayo sobre el hombre y el desarrollo de sus facultades» en *Revista española de investigaciones sociológicas*, n.° 87, julio-septiembre, 1999, pp. 291-324.

CAPÍTULO 4

LIBERALISMO Y SOCIOLOGÍA: TOCQUEVILLE Y MILL

1. Liberalismo y ciencia social

El liberalismo es una de las corrientes de pensamiento, cultura y orden económico y político de mayor alcance en los tiempos modernos. El universo moderno es inconcebible sin él. El liberalismo no es sólo una cultura, una ideología y una estructura de relaciones entre las gentes. Es también la espina dorsal de toda una civilización, la moderna, desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días.

El liberalismo fue consolidándose en Europa a través de un largo proceso histórico iniciado en el Renacimiento y en la Reforma protestante. Comenzó a forjarse en la ardua y precaria aparición de una red de tolerancias y coexistencias relativamente pacíficas entre gobiernos, iglesias, clases sociales, opiniones y creencias en las ciudades estado italianas, sobre todo las republicanas. Se empieza a consolidar tras la Paz de Westfalia que, en 1648, puso fin a las atroces guerras de religión que habían asolado el continente. Los decenios siguientes presenciarían la formación inicial de una concepción explícitamente liberal del mundo humano aunque los gobiernos más o menos despóticos de la época tardarían aún bastante en asimilar sus enseñanzas. Sus raíces lejanas se hallan en pensadores como los fundadores del derecho de gentes, o internacional, como Francisco de Vitoria (1483-1546) o en teóricos de la tolerancia y el humanismo, como Michel de Montaigne (1533-1592). Una primera elaboración como teoría explícita prescriptiva del orden social surge con filósofos como John Locke (1632-1704), quien suministra una concepción política liberal muy clara, Montesquieu, quien produce una fórmula práctica de convivencia democrática —la divisón de poderes— y finalmente Adam Smith (1723-1790) quien elabora una teoría a la vez moral y económica del orden liberal. La expresión 'liberal', usada internacionalmente, es de origen español. No fue aún usada por estos y otros padres del liberalismo moderno, pero la noción que denota, que en castellano clásico y moderno incluye la de liberalidad y apertura generosa a los demás, se encuentra instalada ya en su obra.

Éste no es el lugar para dar cuenta y razón de la doctrina liberal. Lo es solamente para indicar que, desde su aparición en el mundo cultural europeo, el liberalismo mantuvo una relación vigorosamente abierta y en muchos casos favorable hacia la indagación racional y científica de la sociedad humana que representa la sociología. Tanto fue así que más de algún filósofo de la ciencia en el siglo XX, como Karl Popper, se esforzaría por subrayar las afinidades entre el pluralismo social y la concurrencia política pacífica que el liberalismo propugna, por un lado, y la libre competencia por el conocimiento que favorece el avance de las ciencias, inclusas las sociales, por otro. De hecho los grandes fundadores escoceses del liberalismo económico, como Adam Ferguson (1723-1816) y Adam Smith (1723-1790), entre otros, presentaron sus recomendaciones como las más compatibles con la naturaleza humana y las más correctas frente a la dinámica social sin que pudieran estar en contradicción con la ciencia. Frente a las supercherías y mitos predominantes, los fundadores del liberalismo propusieron interpretaciones dotadas de mayores garantías cognoscitivas, basadas en el razonamiento, la observación y la experiencia, que invitan por lo tanto a la indagación científica. Si de Locke a Montesquieu surge una doctrina racional del buen gobierno, de Smith a David Ricardo (1772-1825) se conforma una interpretación racionalmente veraz y empíricamente comprobable de la vida económica. Con Ferguson, se inicia la interpretación, también históricamente ajustada a los datos conocidos, de la evolución de la humanidad, desde una sociedad bárbara y primitiva a una sociedad civilizada o «sociedad civil» según su propio lenguaje. Los liberales establecen criterios seculares e hipótesis sobre la vida social que aspiran a no estar nunca reñidas con el conocimiento científico y la erudición histórica.

La profunda afinidad electiva que existió entre liberalismo y ciencia social se dejó sentir, desde el primer momento, en el desarrollo de la ciencia económica y, en parte, en el de la teoría política. Hallaría también al poco tiempo expresión vigorosa en la obra de los primeros sociólogos. Aunque, como acabamos de ver, la vena tecnocrática fuera más poderosa en Saint-Simon y en Comte que la liberal, otros sociólogos fundacionales, desde Tocqueville —cuya obra examinaremos acto seguido— hasta Max Weber, pasando por Herbert Spencer, pertenecen a esta corriente, e incorporan, en sus pesquisas, nociones fundamentales del liberalismo, como la del interés en la motivación de la conducta humana, o la de las necesidades humanas básicas. Otras tradiciones, la de Karl Marx principalmente, aunque fueran antagónicas al liberalismo, elaboraron también sus doctrinas y exploraciones científicosociales apoyándose en estas nociones clave —intereses, necesidades— por mucho que extrajeran conclusiones opuestas a las de los liberales. La imaginación, el vocabulario y el aparato conceptual del liberalismo trascendieron desde el primer momento sus propios límites. Es por ello por lo que la ciencia social —economía política, sociología, antropología, ciencia política— de raíz liberal y la de raíz socialista tienen más en común de lo que sus propios representantes a lo lar-

go de muchos decenios hubieran concedido. El análisis de la sociología y de la economía marxianas nos permitirá comprobarlo pronto.

Soslayaré aquí las concepciones de los liberales clásicos anteriores a Tocqueville y Mill, sobre quienes en todo caso habré de decir algo al estudiar la sociología de Karl Marx, para entrar a explorar las aportaciones de dos grandes teóricos liberales muy significativos para la sociología, Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill. El primero, sobre todo, es uno de los grandes clásicos de la disciplina.

2. Semblanza de Tocqueville

En contraste agudo con su contemporáneo Auguste Comte, Tocqueville no fue un sociólogo militante y programático, sino un filósofo social y observador de su propio mundo imbuido de un talante liberal, conservador moderado, cuyos análisis y conjeturas sobre la vida social le sitúan, no obstante, entre los principales teóricos de la disciplina, como sitúan también, retrospectivamente, a Montesquieu. No es posible estudiar la historia de la teoría sociológica sin incluir entre sus clásicos a Alexis de Tocqueville y a Karl Marx, aunque por diversas razones, ni uno ni otro hicieran uso del vocablo sociología. Además Tocqueville pensó mucho menos explícitamente que Marx en la idea de cultivar una ciencia social, y contribuyó a ello indirectamente, merced a la riqueza de sus explicaciones y al uso de una verdadera inteligencia sociológica del mundo social. Marx, en cambio, sí se propuso cultivar una ciencia social con todo el rigor que la expresión indica.

La familia Clérel de Tocqueville era una de las más antiguas de la nobleza normanda, una de las más fieles a sus tradiciones aristocráticas. Al mismo tiempo, los Clérel de Tocqueville habían mantenido —hasta la Revolución— la tradición de tomar el partido del pueblo en los conflictos entre éste y el poder real. Ambas corrientes se aunarían en la obra de su vástago Alexis de Tocqueville (1805-1859). Su infancia transcurrió bajo el trauma que la nobleza francesa sufrió durante la Revolución. Alexis creció en una clase social llena de reminiscencias y nostalgias monárquicas pero, al mismo tiempo, en vías de establecer un nuevo compromiso con la burguesía triunfante para no perder del todo su posición dominante. Tocqueville fue educado católicamente, y no renunció nunca a la religión de sus mayores, aunque la amplitud de sus miras, su tolerancia en materia religiosa y la secularidad de su visión política estén muy alejadas de las doctrinas de los escritores católicos de su tiempo. Hay sólidas razones para asumir que la suya fue más una religión deísta cristiana que una religión estrictamente católica.

Tras un período de estudio en Metz, visitó Italia con su hermano y redactó —con pluma casi adolescente— un voluminoso diario de viaje. En él se entrenó sin saberlo para el reportaje sobre América que sería una de sus dos obras maestras. A su vuelta, Tocqueville ocupó un puesto de juez,

por patente real, en Versalles. La revolución de julio de 1830, que devolvió al poder a la burguesía, ocurrió cuando Tocqueville ocupaba aquel cargo, pero no le sorprendió en ningún sentido, pues ya estaba convencido de la importancia de la «nueva Francia» encarnada en sus pujantes clases medias. Ello sin embargo, Tocqueville sentía desdén por la mentalidad pequeñoburguesa del rey Luis Felipe y su gobierno, y les prestó juramento de fidelidad con gran repugnancia, convencido que era mejor continuar sirviendo, que abstenerse de hacerlo y ser, así, apartado por completo de la vida pública. De todas formas, Tocqueville aprovechó las circunstancias para embarcarse hacia América, en 1831, en compañía de su amigo y colega Gustave de Beaumont, con el encargo de realizar pesquisas sobre el sistema penitenciario de Estados Unidos. En 1833, ambos magistrados publicaron *El sistema penal norteamericano y su aplicación en Francia*, un informe que sin duda influyó en las reformas y mejoras que Europa llevó a cabo en sus instituciones penitenciarias a lo largo del siglo XIX.

El fino e inagotable sentido de observación de Tocqueville fue ejercido ampliamente durante los diez meses de su estancia en Estados Unidos. La filosofía social en general, pero la ciencia política y la sociología en particular, tienen en Tocqueville uno de los casos más sobresalientes de combinación de la observación directa con la especulación social al modo tradicional. En verdad, ciertos pasajes de la *Democracia en América*, el libro fruto de este viaje, recuerdan a Aristóteles tanto en su ponderación como en la armoniosa combinación de teoría y observación. Sin embargo, no fue el sabio griego, sino Blaise Pascal, el autor que más influyó en la personalidad y el estilo de Tocqueville.

Alexis de Tocqueville se casó con Mary Mottley, una dama inglesa sin fortuna que vivía en Versalles. Este hecho, junto a sus viajes a Inglaterra, explican bastante el influjo del pensamiento político anglosajón sobre el de Tocqueville. Esta circunstancia, a su vez, hizo que sus escritos fueran comprendidos y tuvieran éxito inmediato en Gran Bretaña. El primer volumen de la *Democracia en América* apareció en 1835, y fue universalmente celebrado en Inglaterra, en especial por John Stuart Mill. La Cámara de los Comunes requirió a su autor para consultas. Estos y otros eventos le inclinaron a la vida política: fue elegido representante del distrito de La Mancha, y permaneció siempre en la oposición constitucional en la Cámara de los Diputados, desde 1839 a 1851. Se preocupó mucho por los asuntos de la región normanda que representaba, que era la suya, por su familia. Prueba de ello es su estudio económico sobre el puerto de Cherburgo, en el que se expresan sus ideas a favor de la autonomía de la administración local.

En el Parlamento, Tocqueville tuvo una vida activa, aunque sus dotes reflexivas quizá fueran las que le impidieron alcanzar mayor prominencia política. Combatió a Guizot desde la oposición, para arrancar más reformas del gobierno de derechas por él presidido. Hizo dos viajes a Argelia para estudiar problemas coloniales. Pero su mayor aportación son sus discursos. Algunos de ellos, por desgracia, no fueron escuchados,

como por ejemplo el que pronunció en enero de 1848, profetizando la revolución que se avecinaba, como hicieran también independiente y simultáneamente Lorenz von Stein y Karl Marx desde foros muy distintos. Tras los sucesos de aquel año, Tocqueville aumentó su escepticismo respecto al liberalismo burgués de la época, incapaz de comprender el sentido de la marcha de los acontecimientos sociales. Por otra parte Tocqueville criticó también a los dirigentes del socialismo, en este caso por su torpeza al no saber utilizar las ventajas del sufragio universal conseguido tras la revuelta. Sin embargo, Tocqueville no apoyó el socialismo por creer que su momento no había llegado y que, en aquellas circunstancias, era sólo una secta o grupo minoritario que no encajaba con las necesidades más generales de la nación.

Bajo la presidencia de Luis Napoleón, Tocqueville, siempre reelegido, fue nombrado ministro de Asuntos Exteriores. En tal capacidad tuvo que habérselas con problemas agudos que resolvió con habilidad, pero su breve paso por el ministerio le dejó agotado. Su separación posterior del poder hizo posible que escribiera su segunda obra maestra, *El antiguo régimen y la revolución*, un libro que aplica criterios sociológicos al estudio de la historia. Tocqueville lo escribió sin querer satisfacer a ninguno de los dos bandos que habían luchado en el gran conflicto, sirviendo, en la medida de lo posible, a la verdad histórica tal como le era dable reconstruirla. Si en esta obra queda en pie alguna creencia que Tocqueville no someta a su crítica sistemática, esta es la de su fe en la libertad como pasión constitutiva del hombre.

3. **Un análisis sociológico de Estados Unidos**

Los Estados Unidos de Norteamérica fueron fundados sobre una base singular. Si bien, al igual que las otras naciones americanas, surgieron del seno de un imperio europeo, los elementos coloniales que los integraban reflejaban apenas la estructura social metropolitana. Así, en las colonias norteamericanas predominaban ciertas capas disidentes de la sociedad europea, sobre todo la inglesa. Estados Unidos se constituyó democráticamente, según principios representativos, y con una masa crítica de población refugiada, que venía huyendo de la intolerancia y la persecución. Por ello constituía, a la sazón, un gigantesco experimento para los pueblos europeos: se trataba de la puesta en marcha de una vasta nación bajo los principios políticos del liberalismo y la Ilustración. Tocqueville, al hacerse a la mar en abril de 1831 con destino al Nuevo Mundo, era perfectamente consciente de la magnitud del fenómeno que iba a presenciar. El resultado de sus observaciones, vivencias y estudios fue el mejor libro que jamás se haya escrito sobre Estados Unidos. También constituye una de las reflexiones más descollantes sobre la naturaleza y sociología de la democracia en general, así como sobre varios aspectos cruciales de la civilización moderna.

Tocqueville se enfrentaba con la sociedad yanqui de la época del presidente Andrew Jackson (1767-1845), caracterizada por la primera expansión urbana de las ciudades del Este, el empuje hacia las tierras vírgenes del Oeste y la dulcificación de la religión puritana. También se dejaban notar los principios de un vigoroso reformismo, expresado tanto en la nueva penología que inspiraba prisiones de nuevo cuño, menos crueles que las europeas, como en los albores del movimiento antiesclavista que acabaría más tarde con esa lacra bárbara. Los aspectos negativos de la nueva sociedad americana no podían escapar a ningún observador de la democracia jacksoniana, pero los dinámicos y progresivos eran tanto o más preeminentes. Entre éstos, el más destacado era, sencillamente, el de la representatividad democrática. Salvo los esclavos en los estados meridionales y los indios, el resto de la población gozaba del gobierno a la sazón más representativo del mundo y el grado más alto de participación, por parte de cada ciudadano particular, en la vida pública. En Europa era corriente hablar y referirse a las instituciones yanquis sin conocerlas. Tocqueville se propuso terminar con esta situación.

El interés de Tocqueville era doble: por un lado deseaba enterarse de la situación e informar sobre ella, describiéndola; por otro, le seducía la idea de desvelar el que para él fue siempre un problema crucial para todo pensador liberal, el del sentido y dinámica de la libertad en el seno de la sociedad humana y, sobre todo, en el marco de la que él creía ser la corriente irresistible de los tiempos modernos, la democracia. Por eso su obra lleva el titulo de *La democracia 'en' América*: la democracia (fuerza y categoría histórica general) en un país concreto (circunstancia espaciotemporal). Y por eso también *La democracia en América* no es únicamente un libro sobre las instituciones políticas de Estados Unidos sino también una larga meditación y observación sobre la marcha histórica de las sociedades occidentales. Además, como en el caso de Montesquieu con su aportación a la filosofía social, lo que da peso a la meditación tocquevillana es el espíritu sociológico que la anima.

La obra de Tocqueville comienza a un nivel puramente descriptivo, geográfico, y termina, en el segundo volumen (publicado cinco años después del primero) con un alto grado de abstracción. El paso paulatino de lo descriptivo a lo conceptual y analítico se realiza siempre dentro de un esquema de observación realista. Así, para poder estudiar el sentido de la libertad en la vida moderna, Tocqueville se atiene siempre a un estudio de cuantas instituciones aparentemente extrapolíticas encuentra. En ello se percibe el directo influjo de Montesquieu quien, como expuse más atrás, percibió la interdependencia de las diversas zonas de la realidad y propugnó la comprensión de esta interdependencia como condición previa a toda explicación cabal de los asuntos humanos. Con la ayuda de esta convicción, elemental para toda la imaginación sociológica, Tocqueville describió las interrelaciones existentes en la vida social yanqui. Desveló así las relaciones de mutua dependencia

entre la libertad de prensa y la mentalidad de la clase media; entre la religión protestante y el sistema federal; entre el igualitarismo y el sistema de gobierno local autónomo. El título de uno de sus Capítulos revela la naturaleza de su enfoque: «De la religión considerada como institución política, y cómo sirve poderosamente al mantenimiento de la república democrática de los americanos.»

La preocupación original de Tocqueville es política, pero al intentar averiguar aquellas circunstancias que hacen posible la democracia, y cuya naturaleza es las más de las veces extrapolítica, se adentra forzosamente en el terreno de la mentalidad, de las convicciones, de los valores económicos, sin olvidar los detalles de la vida cotidiana. Merced a ello, Tocqueville fue uno de los primeros escritores que pudo describir los rasgos psicosociales del pueblo yanqui. De él se puede decir que surgen tradiciones tales como la que atribuye a los norteamericanos un alto grado de materialismo o, mejor, una excesiva pasión por el confort:

> En América, la pasión por el bienestar material no es siempre exclusiva pero es general; si bien todos no la experimentan del mismo modo, todos la sienten. El cuidado de satisfacer los mínimos deseos del cuerpo y de proveerse las pequeñas comodidades de la vida preocupa universalmente a los espíritus.
>
> Algo parecido va ocurriendo cada vez más en Europa.
>
> No he encontrado, en América, ciudadano tan pobre que no mirara esperanzada y envidiosamente los goces de los ricos y cuya imaginación no se encendiera ante la perspectiva de los bienes que la fortuna se obstinaba en negarle.
>
> Y, por otra parte, nunca he percibido, entre los ricos de los Estados Unidos, ese soberbio desdén por el bienestar material que se muestra a veces hasta en el seno de las aristocracias más opulentas y disolutas.
>
> La mayor parte de estos ricos fueron pobres; han sentido el aguijón de la necesidad, han combatido durante un largo tiempo contra una fortuna adversa y, ahora que la victoria ha llegado, las pasiones que acompañaron la lucha sobreviven. Los ricos siguen ebrios en medio de esos pequeños goces que han perseguido durante cuarenta años.

Palabras como las anteriores no son sólo un retrato de la sociedad norteamericana de la época y más aún de la que habría de configurarse andando el tiempo a ambas orillas del océano. Tocqueville, como muchos otros después de él, ve también en América el gran terreno experimental donde tienen lugar fenómenos que afectarán luego a todos los pueblos europeos. El hedonismo de los «pequeños goces» va infiltrándose «cada vez más en Europa». Diríamos que a partir de Tocqueville, América ha sido para muchos la imagen de nuestro futuro si no fuera que los mismos fundadores de la república yanqui tenían ya conciencia de ello, y que con esa conciencia se establecieron múltiples colonias o comunidades (religiosas, socialistas, anarquistas) en los territorios vírgenes de Norteamérica. Al mismo tiempo, Tocqueville utiliza el ejemplo de Estados

Unidos para analizar los resultados de la expansión europea sobre los pueblos no europeos. Con este motivo, Tocqueville compara fríamente los diferentes modos de colonizar de españoles e ingleses:

> Los españoles soltaron sus perros sobre los indios como si de animales feroces se tratara, saquearon el Nuevo Mundo como si fuera una ciudad tomada al asalto, sin discernimiento ni piedad; más no se puede destruir todo, el furor tiene un final: el resto de la población india escapada a la matanza acaba por mezclarse a los vencedores y por adoptar su religión y sus costumbres.
>
> La conducta de los americanos de los Estados Unidos respecto a los indígenas respira al contrario el más puro amor a las formas y la legalidad. Siempre que los indios no abandonen su estado salvaje, los americanos los dejan en paz y los tratan como pueblos independientes; no se permiten ocupar sus tierras sin haberlas adquirido debidamente mediante un contrato; y si por fortuna una nación india no puede vivir en su territorio, fraternalmente la toman de la mano y la llevan ellos mismos a que muera lejos del país de sus antepasados.
>
> Los españoles, con la ayuda de monstruosidades sin par, cubriéndose de una imborrable vergüenza, no han conseguido exterminar la raza india, ni siquiera impedir que participe en sus derechos; los americanos de Estados Unidos han conseguido este doble resultado con maravillosa facilidad, tranquilamente, legalmente, filantrópicamente, sin verter sangre, sin violar uno solo de los grandes principios de la moral ante los ojos del mundo. Sería imposible destruir a los hombres respetando mejor las leyes de la humanidad.

A la indignación moral de algunos espíritus críticos que vivieron en el Renacimiento tardío, como lo fueron Las Casas o Montaigne, contra la colonización europea (española en su caso) hay que añadir ahora el análisis de los diversos modos de explotación y exterminio utilizados por todos los pueblos coloniales de Europa, sin exclusión del inglés, al que Tocqueville dedica su mordaz ironía en esta cita. Sin moralizar directamente, el texto tocquevilliano representa una manifestación madura de la ética laica que acompañaba las tradiciones humanistas del liberalismo, incómodo ante la faceta imperialista y cruelmente expansiva de los países europeos, precisamente porque con frecuencia esa faz bárbara de nuestra civilización iba unida a la expresión doctrinaria de ese mismo liberalismo. La comprensión de la propia barbarie, el análisis de sus formas múltiples, que van de lo espectacularmente brutal de la conquista española de las Américas hasta la crueldad a veces más brutal aún, pero con frecuencia inconspicua, de la colonización de los angloamericanos, como los llama Tocqueville, es uno de los aspectos más notables de *La democracia en América*. Primero firman los colonos un contrato con los pobres indios, que no entienden de compraventas ni papeles, y luego los desplazan de sus tierras o, con cualquier pretexto, los exterminan. Por ello en la América hispana es considerable la población aborigen mientras que en la anglosajona quedó reducida a un número residual.

Hay aquí también, bien se ve, una sociología de la conquista y de los diversos modos mediante los cuales suele llevarse a cabo.

El estudio sobre Norteamérica constituye, además, un pretexto buscado por Tocqueville para plantearse varias cuestiones clave sobre el presente y el futuro de la libertad en el seno de los nuevos órdenes sociales igualitarios que, según el, se irían implantando por doquier. Para juzgar esas cuestiones hay que familiarizarse primero con algunas ideas de Tocqueville acerca de la democracia y el igualitarismo en el mundo moderno.

4. **Igualdad, libertad, individualismo**

La igualdad es un hecho, el igualitarismo, una actitud, o una doctrina. Y, para Tocqueville, una pasión humana. Su progresiva difusión en la conciencia de las gentes ha desempeñado, según él, un papel decisivo en la formación de la mente moderna. El igualitarismo es una tendencia social que fomenta la suerte de igualdad que merece llamarse igualdad material. Hay otros géneros de igualdad, por ejemplo, la jurídica, o sea, la igualdad ante la ley, que es propia también de la civilización moderna. Es la expresión legal en nuestro tiempo de la igualdad moral propuesta antaño por los humanistas renacentistas, y heredada de los demócratas helenos y de los estoicos latinos, así como de la noción cristiana del hombre. Más tarde, los pensadores sociales del siglo XIX se dieron cuenta de que uno de los rasgos más característicos de su época era el énfasis que los hombres ponían sobre la igualdad material. Ésta significaba que los seres humanos eran y debían ser sustancialmente iguales. Para lograrlo, los liberales preconizaron un orden en el que predominara por lo menos una forma de igualdad material: la de oportunidades. Un medio para alcanzarla era, supuestamente, la abstención por parte del estado de toda injerencia en la vida privada del ciudadano. Merced a este principio, el derecho a la vida privada recibió una sanción legal que nunca había tenido. (Sólo en Pericles, en el siglo V antes de Cristo, hallamos una cierta y circunscrita justificación de su valor así como de la autonomía del individuo.) Antes que Tocqueville, el suizo Benjamin Constant (1767-1830) había ya hecho énfasis sobre la importancia que cobra la privacidad y el derecho a la intimidad como formas de libertad características de la modernidad. Entrambos autores pusieron las bases para el desarrollo de una sociología de la libertad individual como derecho y práctica del ámbito íntimo.

Consecuencia de la moderna aspiración a la igualdad fue la supresión del privilegio aristocrático, casi completa en todos los países dotados de una constitución liberal (inicialmente, con las consabidas restricciones respecto a la limitación de la franquicia a propietarios y profesionales, amén de la exclusión de la mujer). Si no podíamos ser desiguales en cuanto a recursos, por lo menos, rezaba la nueva doctrina, todos podíamos serlo ante la ley y en nuestro derecho a la privacidad. En suma

todos tenemos en principio el mismo derecho a ser nosotros mismos, a ser autónomos: nadie nace siervo de nadie.

Esta tendencia histórica de la era moderna hacia la igualdad, piensa Tocqueville, vino acompañada por otra, la tendencia política hacia la libertad. Así, la individualidad de los miembros de la sociedad se encontró salvaguardada por el nuevo derecho positivo: cualquiera podía hacer ahora lo que se le antojara siempre que no violara los derechos de los demás. Al mismo tiempo, la institucionalización de los derechos del ciudadano implicó el reconocimiento de que la igualdad era inseparable de la libertad, y hasta se llegó a identificarlas en algunos casos. Mas esta igualdad tenía que comprenderse «dentro del alcance de la ley, tal cual sugería la idea de isonomía presentada por Isócrates» en la Antigüedad y no debía confundirse con la «igualdad de condiciones». La nueva igualdad es esencialmente diferente de la igualdad discriminatoria y aristocrática «de quienes forman un cuerpo de pares», dice Tocqueville, que se ven a sí mismos como superiores al resto de los mortales.

La corriente hacia la igualdad y la tendencia hacia la libertad que, juntas, pertenecen a la era moderna pueden, en ciertos casos, ser divergentes. No son lo mismo. De hecho, cree Tocqueville, el mundo contemporáneo está ya presenciando ese singular acontecimiento, esa bifurcación, en algunos lugares. Ello ocurre porque la igualdad misma encierra en sí, a su vez, dos corrientes esencialmente diferentes:

> La igualdad en realidad produce dos tendencias: la una lleva a los hombres hacia la independencia, y hasta puede arrastrar todo a la anarquía, y la otra los lleva por un camino más largo y recóndito, hacia la servidumbre.

Entendida de este modo, la igualdad se concibe como una «fuerza social» en cierto sentido independiente de los grupos que la portan, independiente también de aquello que en un principio parecía inseparable de ella, la libertad:

> La igualdad puede llegar a establecerse en la sociedad civil sin reinar en la vida política. Uno puede tener el mismo derecho a gozar de los mismos placeres, ejercer las mismas profesiones, asistir a los mismos lugares, en una palabra, vivir la misma vida y perseguir la riqueza por los mismos medios sin tomar parte alguna en el gobierno.

Al percatarse de la posibilidad del divorcio entre libertad e igualdad, Tocqueville vislumbra la futura existencia de una sociedad sin auténtica vida política, en la que

> [...] una enorme masa de hombres similares e iguales giren incansablemente en torno a si mismos para procurarse pequeños placeres vulgares con los que llenar sus mentes.

Siguiendo esta linea de pensamiento, Tocqueville se adentra en el análisis de las que más tarde serían entendidas por algunos como las modernas masas sociales. Tradicionalmente, las llamadas masas (la turba, la muchedumbre) eran concebidas según los cánones del prejuicio aristocrático. La simple mayoría del pueblo vulgar e ignorante no era nunca descrito como 'masa' informe. Mas Tocqueville distingue entre pueblo y masa, aunque no haga uso aún de una expresión ('las masas') que llegaría a ocupar un lugar destacado (y muy ambiguo) en el pensamiento social moderno e incluso en la sociología. Para Tocqueville la masa no se compone necesariamente de una muchedumbre reunida en un lugar, ni se confunde con una turba. La forma en cambio una mayoría de hombres solitarios que, como peonzas sin rumbo «giran incansablemente en torno a sí mismos», sumidos en un hedonismo vulgar. Estos seres son víctimas de un intenso conformismo social, fomentado por la democracia moderna. Tocqueville plantea así cuestiones y nociones que tendrán que esperar hasta el siglo XX (sobre todo a partir de 1929, con la obra de José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*) para hacer eclosión y generar toda una compleja concepción de nuestro tiempo, destinada a ocupar una posición descollante en la filosofía política y moral pero también en los espacios más dudosos de la ideología.

Ignorando los aspectos constitucionales y gubernamentales de la democracia, Tocqueville intentó pues desvelar el substrato profundo de toda sociedad democrática, sus bondades y sus miserias. Lo primero que uno encuentra, en una era democrática, sostiene Tocqueville, y en especial en la Francia y Estados Unidos de su tiempo, es una corriente general hacia la igualdad de condición. El derecho al voto es sólo una expresión externa de esa tendencia, y lo mismo ocurre con la existencia de asambleas deliberantes y todas las demás instituciones del gobierno representativo. Tocqueville cree que todas ellas son deseables y que, andando el tiempo, echarán raíces hondas en la sociedad moderna. El igualitarismo político es, pues, un reflejo de una profunda tendencia estructural, procedente de las clases medias e inferiores, que impone mudanzas drásticas en la organización tradicional de la sociedad. Pero esa corriente entraña también la evolución hacia la homogeneización o «estandardización» de las situaciones individuales y la erosión de las distinciones sociales. Su origen reside en el desarrollo de lo que Tocqueville llama la «pasión democrática» por excelencia, la pasión por la igualdad de condiciones materiales. De ahí la aparición de esa masa de hombres similares, gregarios por fuera pero solitarios por dentro, a que se refiere la última cita.

Según Tocqueville, la sociedad está siempre bajo la presión de dos corrientes generales. La una es la fuerza que la lleva hacia la diferenciación y a la jerarquía, la *tendencia aristocrática*, y la otra es la que la lleva hacia la igualación, la *tendencia democrática*. Esta última es más irracional, y por ello Tocqueville prefiere llamarla pasión. El hombre tolera mal la prominencia social de su prójimo; es presa de la envidia y el resentimiento con facilidad. Si ello se combina con el largo sufri-

miento histórico de privilegios injustos y de las divisiones clasistas, comprenderemos por qué los menos privilegiados y los subyugados pueden caer en el delirio de esa pasión democrática en cuanto los poderosos muestren señales de debilidad. En esos casos la igualdad llega a ser una idea obsesiva, a la cual se abrazan los hombres ciegamente: destruyen barreras, suprimen diferencias, descargan frustraciones retenidas durante largo tiempo y dan rienda suelta a su envidia, a su rencor y a sus sentimientos de ofendida inferioridad. Todo esto no sería grave del todo si no fuera que, con ello, sucumbe también la libertad en cuyo nombre estalla la rebelión. En la refriega los hombres se vuelven sordos a cualquiera que pretenda disuadirles de las consecuencias últimas de sus actos. La igualdad se convierte entonces en un valor supremo, en «algo absoluto, como principio de nivelación universal», que todo lo arrastra, incluso la libertad.

Cuando ese principio se pone en vigor seriamente en una sociedad comienzan a aparecer ciertos rasgos psicológicos en los individuos que la componen. En un principio, el hombre que se encuentra inmerso en una situación de igualdad de condiciones se siente independiente. Ello le proporciona un inmenso sentimiento de seguridad, que se manifiesta en su arrogancia, la cual, a su vez, es proyectada contra cualquier otro hombre que se distinga en cualquier actividad concreta. El individuo de mediocres características en la sociedad moderna se encuentra con que puede usar las instituciones democráticas contra el mérito y la excelencia humana del prójimo. La envidia puede ponerse al servicio de la igualdad material y arrastrar a los hombres mediocres a que ataquen sin piedad lo bueno y lo bello, como si fueran tiranos u oligarcas. De ahí la trágica inversión que ocurre en las mentes de algunos individuos «democráticos»: se vuelven contra aquellos que, con valor y honradez, cooperaron en la destrucción de la situación injusta anterior. Y cuando se consolida la democracia, la que Tocqueville llama *envidia democrática* sigue haciendo de las suyas y socavando el progreso de la excelencia humana. Ésa es la razón por la cual triunfan en política con frecuencia los mediocres y los demagogos.

Tocqueville insiste en que la bifurcación entre libertad e igualdad, así como la correspondiente entre mérito y dignidad de todos los ciudadanos, no ocurrirá en términos absolutos en la sociedad moderna. Se trata sólo de tendencias históricas reales, pero relativas. Además, todas las corrientes sociales generales son, para Tocqueville, naturalmente ambivalentes; producen diferentes resultados según su encuentro con otras tendencias o situaciones sociales:

> Por muchos esfuerzos que se hagan, el pueblo no creará nunca unas condiciones perfectamente igualitarias para todos los miembros de la sociedad; hasta en el caso de que tal cosa ocurriera, es decir, una desgraciada nivelación total y completa, siempre existiría la desigualdad de las inteligencias, la cual... escaparía a las leyes.

Queda, pues, claro que Tocqueville ve en el mundo moderno dos tendencias generales, y en gran medida incompatibles entre sí, una que lleva al aumento de la libertad y otra hacia la creación de un nuevo modo de despotismo, el despotismo de una sociedad dominada por masas a la vez satisfechas e incultas; queda claro también que nunca creyó que tal sociedad podría existir en términos absolutos. Veamos ahora algunas consecuencias de estos procesos.

Tocqueville se percató de que, sobre todo en Estados Unidos, el avance de la igualación entre los diversos individuos había redundado en un principio a favor del aumento de la libertad personal. Sin embargo, según él, la posesión de esa libertad a menudo ciega a las personas ante el avance del nuevo despotismo democrático. Las gentes se acostumbran a la idea de que la libertad es la consecuencia natural de la igualdad y creen que cuanto más tengan de esta última, más gozaran de la primera. Se equivocan.

> Los males que puede provocar la igualdad extrema se manifiestan muy lentamente; lentamente se muestran en el cuerpo social; se les ve venir sólo a grandes intervalos y cuando son más violentos, cuando la costumbre no nos impide ya sentirlos.

Por su parte, las ventajas de la libertad son también lentas, mientras que las ventajas de la igualdad son inmediatas. Pero en la tensión existente entre libertad e igualdad, es la igualdad la que produce un sentimiento de libertad. Así, en su tratado sobre *El antiguo régimen y la revolución* Tocqueville se esfuerza por probar que la igualdad de condiciones, que empezó a crear el absolutismo ilustrado en Francia al socavar privilegios feudales y prebendas sobre las que la propia monarquía prerrevolucionaria o Antiguo Régimen se apoyaba, fue la causa principal de las ideas liberales que inspiraron luego la revolución.

Toda lucha frontal contra la corriente igualitaria carece de sentido, piensa Tocqueville. Es estúpida. Quienquiera que se oponga a ella hoy en día será destruido, añade, pensando quizás en la suerte que corrieron los más reaccionarios. La desigualdad sólo se puede cultivar a favor propio si se hacen ciertas concesiones (retóricas o sustanciales) al igualitarismo moderno. Además, el deseable establecimiento de la libertad no puede hacerse sin la ayuda de la igualdad. Pero el igualitarismo produce en el individuo fenómenos tan contradictorios como un aumento de su libertad y, al mismo tiempo, la seria posibilidad de perder esa misma libertad a manos de una tiranía de las masas. Esta última consiste en el dominio de la mayoría sobre las minorías selectas, basadas en el mérito y no en el privilegio hereditario. Tocqueville creyó que el socialismo escondía precisamente ese peligro. En sus últimos años, al contemplar retrospectivamente los sucesos revolucionarios de 1848, llegó a forjar una distinción entre la democracia y el socialismo, con lo cual imaginó dos géneros diferentes de sociedad igualitaria. En

ambas predominarían el «espíritu democrático» y las «pasiones democráticas». Mas:

> [...] la democracia dilata la esfera de la independencia individual mientras que el socialismo la constriñe. La democracia da todo su valor a cada hombre, el socialismo hace de cada hombre un agente, un número. La democracia y el socialismo están unidos sólo por medio de una palabra: la igualdad; más notad la diferencia: la democracia quiere igualdad dentro de la libertad, mientras que el socialismo quiere igualdad dentro de la coacción y la servidumbre.

Estas reflexiones de Tocqueville encierran una comprensión insuficiente del socialismo democrático, muy poco conocido aún en su época, pero deben ser registradas en cuanto que representan un comentario aplicable a cualquier intento de socialismo que vaya unido a una tiranía. Hoy es evidente que la oposición entre socialismo y democracia es injustificable. El socialismo democrático propio del orden constitucional y pluralista no responde a la descripción tocquevilliana. Por otro lado, el descubrimiento de Tocqueville de que la democracia liberal e igualitaria encerraba grandes peligros para la libertad no es pequeña. Tocqueville mostró cómo el hombre originalmente individualista de las nuevas sociedades, especialmente la norteamericana, evolucionaba lentamente hacia un amor excesivo del bienestar, hasta el extremo de corromper el bienestar mismo. Tocqueville intuye ya, sin que hubieran aún señales para ello, las servidumbres que a muchos impondría lo que, más de un siglo después, vendría en llamarse 'sociedad de consumo'.

Piensa también Tocqueville que el hombre moderno es víctima, cada vez más, de la opinión de los demás, y la sigue ciegamente. El ser humano individualista, ansioso de distinguirse de los demás, empeñado en labrarse su propia vida, aquel que forjó la modernidad desde el Renacimiento, y cuyo ideal hizo suyo la revolución liberal, corre ahora el riesgo de convertirse en un sensualista sin personalidad, en un ente adocenado, sin anhelo ni necesidad de vivir libremente. El individualismo, escribe Tocqueville, dándonos la definición más precisa que pueda encontrarse en toda su obra:

> [...] es un sentimiento meditado *(réfléchi)* y apacible que dispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse, apartado con su familia y sus amigos, de tal suerte que, tras haberse creado una pequeña sociedad a uso propio *(à son usage)* abandona por su voluntad la gran sociedad misma.

5. **Pluralismo, democracia y sociedad civil**

Uno de los principios del liberalismo maduro es el de la coexistencia en él de una variedad de grupos, asociaciones, partidos y tendencias

dentro del cuerpo político pero a la vez independientes del estado. Se postula así la necesaria presencia de una esfera ciudadana autónoma como requisito de la democracia. Ello entraña una revisión del principio simplista de Rousseau de la «voluntad general» que deja poco o ningún espacio a los disidentes. (Rousseau, en su visión de la «religión civil» que había de gobernar la sociedad llegó a proponer el destierro para los disidentes, pues ésta habría de representar la plasmación de la sacrosanta voluntad general.) El influyente liberalismo de John Stuart Mill —a quien, como sociólogo, dedicaré atención en este mismo Capítulo— en lo que tiene de defensa de las minorías, propugna ya este nuevo enfoque y, por lo tanto, abarca lo que hoy se suele llamar pluralismo. El pluralismo entraña la coexistencia concurrencial y pacífica de opiniones, creencias y agrupaciones diversas. Siempre es a la vez político, ideológico, moral, asociativo y económico. Es muy difícil que exista un pluralismo en un sólo ámbito sin que se extienda a los demás más pronto o más tarde.

En su estudio de la sociedad norteamericana Tocqueville descubrió cómo el pluralismo asociativo era el soporte del político y cómo el desmoronamiento del primero significaría el fin inevitable del segundo. La experiencia posterior le ha dado la razón: el pluralismo político se consolida y permanece solamente si reposa sobre una sociedad civil plena de agrupaciones autónomas, celosas de su independencia y respetuosas con la de las demás. A Tocqueville, sin embargo, le interesaba indagar los procesos por los cuales se salvaguarda el pluralismo en una sociedad democrática sometida a las tendencias niveladoras y homogeneizadoras a las que acabo de referirme. Según él, tales procesos son, en principio, el federalismo y la descentralización. Ambos son esquemas políticos, los cuales, por sí solos, no pueden producir los efectos deseados por Tocqueville. Para que exista un verdadero pluralismo social tienen que medrar toda clase de asociaciones espontáneas, con propósitos diversos —comerciales, recreativos, industriales, científicos— dotadas de un alto grado de autonomía y libres de injerencia estatal. Ello se plasmará en una sociedad civil fuerte, que compondrá una capa intermedia entre el estado y el individuo, la cual, a su vez, protegerá a éste, pues el estado no podrá manipular al individuo sin tenérselas que haber antes con las asociaciones voluntarias o profesionales de las que sea miembro. En una sociedad aristocrática el individuo está protegido por sus propios privilegios, o por su propio señor (en caso de no ser víctima de sus desafueros), pero en una sociedad democrática no hay otra garantía que la del pluralismo social, el cual, a su vez, implica y presupone el político.

Estas reflexiones sociológicas sobre la urdimbre elemental de la sociedad civil vinieron a la mente de Tocqueville cuando observó la gran libertad de asociación que había en América, comparada con la de la Francia de su tiempo. En efecto, el Código Penal francés de 1810, vigente a la sazón, establecía que toda asociación con más de veinte miembros necesitaba permiso gubernamental. En consecuencia la clan-

destinidad asociativa se impuso y por lo tanto la ilegalidad y el peligro de subversión. En Norteamérica, en cambio, las asociaciones se formaban con gran facilidad, y muy a menudo sin necesidad de permisos oficiales. Cualquier opinión o corriente de protesta se plasmaba inmediatamente en una asociación que luchaba por hacer prevalecer sus pretensiones. El norteamericano, dice Tocqueville, no hace peticiones a la autoridad, sino que se organiza y lucha constitucionalmente para conseguir lo que le apetece. A su vez, la existencia de estas asociaciones crea una barrera contra los excesos del poder central. Una asociación determinada puede no triunfar ni lograr lo que pretende, pero su mera existencia es ya un freno contra el poder público. Y no sólo contra él: las asociaciones libres son la contracorriente que mantiene la diversidad necesaria en toda sociedad democrática cuyas tendencias homogeneizadoras son un peligro muy grave contra la libertad y la iniciativa individuales. Esta idea es lo que algunos sociólogos políticos han venido en llamar el *efecto Tocqueville*, es decir, la identificación de la democracia con la vitalidad y participación de las asociaciones voluntarias presentes en la sociedad civil. Tal identificación es tan fundamental para la democracia como pueda serlo el hecho de que en un país haya elecciones libres y un parlamento soberano. Es el asociacionismo cívico (su intensidad y alcance) y la presencia de ciudadanos activos lo que da la medida de la democracia en cada caso particular.

La idea del pluralismo político basado en el pluralismo de las asociaciones voluntarias de toda suerte es para Alexis de Tocqueville todo un programa de acción política. Para él lo que hay que hacer es inculcar en los ciudadanos los hábitos de la cooperación de la organización voluntaria, del respeto a la ley y de la confianza en sí mismos, no en el estado. La manera de alcanzar estos hábitos no podía ser otra que la costumbre. Había que crear las condiciones políticas de libertad que permitiesen a los ciudadanos de Europa continental irse dando cuenta paulatinamente de las ventajas de tal sistema. En una palabra, había que combatir el centralismo y la creencia de que el estado es todopoderoso heredada del absolutismo ilustrado y revigorizada por el régimen republicano centralista que surgió de la Revolución francesa. Porque, para Tocqueville, y en contra de la opinión a la sazón prevaleciente, el auténtico origen de la situación política, económica y administrativa de su tiempo no era la corriente revolucionaria de la burguesía, sino el centralismo absolutista y despótico de las monarquías del siglo XVIII. Según Alexis de Tocqueville el gobierno democrático no se socava si existe una sociedad civil autónoma y florenciente frente a él, sino que se fortalece. Como han constatado los politólogos posteriores, las asociaciones cívicas y los ciudadanos activos exigen un mejor gobierno así como servicios públicos más eficaces. Sus miembros no son suplicantes de un poder omnímodo, sino hombres y mujeres libres, que reivindican sus derechos públicos así como los que pertenecen a su vida privada.

6. Las causas de la Revolución

El Antiguo Régimen y la Revolución apareció en 1856. Este estudio no es sólo uno de los más descollantes de los muchos compuestos sobre la gran mudanza de 1789 sino uno de los mayores hitos en la historia de la explicación sociológica de los fenómenos revolucionarios. Las indagaciones posteriores, dotadas de mejor base documental, no han hecho sino corroborar varias de sus hipótesis principales.

En tiempos de Tocqueville era normal atribuir la caída revolucionaria del régimen monárquico absolutista y feudal a las ideas de la Ilustración, tanto para detractarla como para defenderla. Tocqueville, sin negar que la Ilustración fuera una de las causas identificables de la Revolución, insistió en que ciertas transformaciones fundamentales de la sociedad francesa, acaecidas bajo la égida monarquicoaristocrática, habían provocado la gran conflagración. En ellas, además, había que buscar el verdadero origen de la sociedad europea emergente. Gracias a ellas había sido posible la gran transferencia de las ideas de los pensadores ilustrados a la masa del pueblo, y su incorporación a la imaginación y a los valores morales y políticos de la ciudadanía francesa.

Para empezar, la Revolución no había sido un proceso desordenado o anárquico como pretendían los críticos ultraconservadores, sostiene Tocqueville, sino la prosecución lógica del proceso de centralización y racionalización del poder, puesto en marcha mucho antes por el llamado *ancien régime* o antiguo régimen. Sin duda durante éste existía una gran confusión administrativa y de competencias en el seno de los múltiples organismos estatales, herencia de un larguísimo pasado feudal. También era innegable la perduración de numerosas instituciones feudales. Pero bajo esa confusión discurrían fuerzas potentes de centralización, sistematización y ordenamiento de la sociedad según principios de mayor eficacia, que descartaban cada vez más el sistema aristocrático de privilegios. La Revolución y la dictadura napoleónica fueron ante todo consecuencias directas y coherentes del proceso que inspiraba la vida misma del antiguo régimen y lo conducía a la erosión incesante del orden feudal en el que sin embargo hallaba su propia legitimación.

La noción de que no había habido verdadera solución de continuidad entre la administración francesa de los siglos XVII al XIX parecía peregrino a muchos de los contemporáneos de Tocqueville, traumatizados por el recuerdo de un cataclismo que separaba, en sus mentes, dos mundos diversos. Si la construcción de una administración centralizada no hubiera sido el medio para despojar a la aristocracia de su poder y ponerlo en manos del pueblo o de sus representantes, tal vez Tocqueville hubiera estado de acuerdo con ellos. Lo que él quería mostrar era que el privilegio aristocrático en sí había sido un freno defensivo contra el poder real, al tiempo que era una ofensa a la igualdad fomentada por las mismas reformas puestas en marcha por el monarca absolutista y sus ministros. La centralización creada por el antiguo régimen había privado a

la aristocracia de la base real de su poder, su autoridad feudal local. Se trataba pues de una tendencia homogeneizadora —y en cierto sentido igualitaria— que había sido iniciada por la monarquía absoluta. La Revolución y Napoleón se habían limitado a dar cima a esa labor de socavamiento. La Revolución propiamente dicha había sido un episodio dentro de ese gran proceso histórico. No había que confundir, pues, la parte con el todo, la toma de la Bastilla, por ejemplo, o la época de Terror, con la concatenación de sucesos que condujo al hundimiento del orden tradicional bajo el impulso imparable de su propia lógica. Tocqueville comienza así a desvelar lo que andando el tiempo se convertiría en uno de los objetos de reflexión más característicos de la sociología: las acciones humanas conducen con frecuencia a resultados no deseados, o hasta a aquellos que son precisamente los opuestos a los deseados. (O también a consecuencias perniciosas para el bien común, o *efectos perversos*, como los había bautizado Goethe en el *Fausto*, acuñando así una expresión que haría fortuna en la sociología.) Lo mismo puede decirse de ciertas corrientes históricas: ya hemos visto cómo la tendencia a la igualdad, que en un principio puede incrementar la libertad de las gentes, puede también, a la larga, y según cuál sea su rumbo, menoscabarla. Pero lugar habrá para volver a este tema tocquevilliano, central en la obra de clásicos de la sociología posteriores a él, entre los que descuella Max Weber.

Según Tocqueville la centralización en Francia había sido consecuencia del esfuerzo conjunto de la conjunción de dos factores bien diversos: las crecientes costumbres democráticas y las ambiciones absolutistas. La Revolución acabó con las reliquias y los restos de un sistema preabsolutista que estaba ya en crisis antes de que ella adviniera. Esto no la minimiza, pero echa nueva luz sobre la naturaleza de ese proceso histórico, así como sobre la dinámica íntima de toda revolución. La centralización francesa era parte de una tendencia histórica europea, aunque no siempre tan pronunciada en los demás países. No dependía sólo de una voluntad política, sino también de las corrientes y estructuras sociales de la época. Así, Estados Unidos había surgido naturalmente federado. Por mucho que el federalismo fuera el ideal político de la época, no hubiera sido posible establecerlo más que cuando sus bases estaban maduras para ello; y parte de ellas eran las costumbres y creencias del pueblo. Así, la constitución mexicana de 1824 imitó la de su vecino país norteño, sin que pudiera funcionar o aplicarse. Su sociedad civil no permitía soportar estructuras políticas que no correspondían a ella. Cada país, pues, requiere su constitución específica, aunque el objetivo deseable —la preservación y el fomento de la libertad— deba ser siempre el mismo para todos.

Estas consideraciones sobre los efectos de la centralización y la racionalización del poder van más allá de las tensiones existentes entre los diversos estamentos y clases que entraron en conflicto abierto en 1789. En efecto, el proceso de centralización afecta a toda la población e implica, no sólo un cambio administrativo, sino un cambio general de ac-

titudes. Va más allá de las clases, y entra en conflicto con todas ellas, aunque en grados muy diferentes. La aceptación de este hecho no significa, empero, que Tocqueville ignore el conflicto de clases. Al contrario, sorprende la frecuencia con que aparece en su obra —no afectada por la de Marx— la idea de la lucha de clases. A pesar de su individualismo, Tocqueville afirma categóricamente: «yo hablo de clases: ellas solas deben ocupar la historia». Y refiriéndose a la situación del individuo en la sociedad, añade no menos tajantemente: «Se pertenece primero a una clase, sólo luego se tiene una opinión.» Las clases y su conflicto son la condición indispensable de toda revolución: si dos clases se enfrentan, el gobierno está irremisiblemente perdido, afirma Tocqueville. Merced a su conocimiento de este fenómeno pudo Tocqueville predecir, aunque nadie le hiciera caso, la revolución de 1848.

El Antiguo Régimen y la Revolución representa, como decía, una aportación definitiva a la sociología de las revoluciones. Tocqueville demuestra que éstas no obedecen sólo a un momento de crisis y enfrentamiento, por grave que sean, sino que son consecuencia de tendencias profundas que se van formando a lo largo de los decenios precedentes. A veces las revoluciones no hacen sino consolidar una obra hecha anteriormente: en ese sentido no crean un mundo nuevo. Tampoco son fruto, descubre Tocqueville, de la mera opresión. Así, observa:

> [...] las naciones que han sufrido paciente y casi inconscientemente la más abrumadora opresión suelen alzarse en rebelión contra su yugo tan pronto como éste se hace menos pesado.

La revolución tiene lugar cuando está cerca el objetivo, cuando se ha recorrido ya un buen trecho hacia él. Es el sentimiento de privación de quien posee algo sólo a medias (no el del que no lo tiene en absoluto) lo que las motiva. Por eso ciertas reformas, incompletas, pueden precipitar mudanzas bruscas. El estudio sociológico posterior de las revoluciones modernas y contemporáneas ha dado en gran medida la razón a los análisis tocquevillianos: las revoluciones ocurren cuando las expectativas crecientes (de bienestar, por ejemplo) se ven frustradas, y no cuando el fatalismo y la resignación son parte del estado de ánimo del pueblo. Tocqueville descubre que la tensión y discrepancia entre lo que se espera y lo que se logra es el factor desencadenente de la insumisión popular, o la de una clase social.

Tocqueville detestaba el espíritu revolucionario por lo que tenía de destructivo. Lo que él quería era que se dieran los pasos, y se llevaran a cabo las reformas necesarias, para impedir que se extendiera, o mejor, para que se desvaneciera. Mientras continuara «la opresión de los obreros de París», pensaba, el conflicto sería inminente. Mientras los reaccionarios de Guizot estuvieran en el poder, la revolución y la violencia serían inevitables. Aunque estaba aparentemente de acuerdo con los liberales doctrinarios en su idea de que la revolución era, a la postre, ene-

miga de la libertad porque acarreaba consigo una época de terror, no les seguía en su odio por la democracia. Ya en su estudio sobre América, Tocqueville había puesto de relieve cómo una democracia estable era precisamente la mayor garantía contra las revoluciones violentas y la mejor solución para que las gentes de diversas clases y grupos pudieran resolver sus conflictos en la esfera estrictamente política, y no mediante la guerra civil, o con la dictadura de una clase sobre las demás, o la de un partido sobre todo el pueblo.

7. John Stuart Mill: libertad, igualdad y civilización sostenible

La aportación de Tocqueville a la imaginación sociológica, así como su notable descubrimiento de ciertas regularidades y procesos históricos, no manaba de una concepción que se quisiera a sí misma científica en el sentido positivista de la palabra. Tocqueville quiso ser riguroso, objetivo y sereno en sus análisis y estimaciones de lo que observaba, pero la raíz clásica y humanista de su empresa bastaba para él. No fue ése el caso de su contemporáneo, el filósofo político liberal inglés John Stuart Mill (1806-1873) quien, sin ser ajeno, sino todo lo contrario, a la tradición humanista, deseó también explícitamente instalar la ciencia, y en especial la sociología, en el centro de sus desvelos. En tal tarea fue, sin embargo, prudente. En su correspondencia con él Tocqueville mismo le animaba a construir tal ciencia, pero Mill mostraba sus reservas ante la posibilidad de hacerlo con los conocimientos metodológicos a su disposición.

No es éste el lugar para dar cabal cuenta de la crucial aportación de Mill a la filosofía moderna de la libertad, ni a sus otras contribuciones al pensamiento político y económico moderno. Me limitaré a evocar aquí su aportación a la consolidación y progreso de la sociología, algo no pocas veces ignorado por sus historiadores. John Stuart Mill era hijo del escocés James Mill (1773-1836), fundador, junto a Jeremy Bentham (1748-1832), de una de las corrientes filosóficas más potentes de los tiempos modernos, la utilitarista, cuyas consecuencias y fuerza persuasiva no parecen menguar con el paso del tiempo. El utilitarismo, en ética, es la concepción que considera que el bien supremo es el de la mayor felicidad para el mayor número posible de personas. Juzga el valor de las acciones con respecto a sus consecuencias en este sentido. En economía y sociología es la doctrina que entiende que la motivación suprema del comportamiento es la presunta utilidad que pueda reportar a cada cual. El utilitarismo forma parte de una tradición racionalista e individualista en ciencia social de alcance muy considerable para ella, que se plasma en el enfoque del llamado 'individualismo metodológico' en teoría y ciencias sociales.

El utilitarismo, a partir de Bentham, se bifurcó en una vertiente más individualista, que basa su análisis en una visión estrictamente egoísta del comportamiento humano y otra más colectivista (socializante o so-

cialdemócratica) más vinculada a un intervencionismo reformista. Mill pertenece a esta última tradición, sin dejar nunca de ser liberal. Su influjo como pensador fue tal que cuando alcanzó los cincuenta años tanto su *Sistema de lógica*, de 1843, como sus *Principios de Economía política*, de 1848, se habían convertido en los libros de texto obligado de las viejas universidades inglesas. Por su parte, su ensayo *De la libertad*, de 1859, encontró tantos admiradores como detractores, aunque todos reconocieron en él la presencia de un texto clásico y extraordinario. Lo mismo ocurriría con su otro gran ensayo sobre la libertad, *La sujeción de las mujeres*, obra escrita bajo el influjo de su compañera, la escritora Harriet Taylor (1807-1859), con quien contrajo ulteriormente matrimonio. Harriet Taylor Mill fue también autora de notables ensayos sobre igualdad sexual.

Mill abogaba en estos escritos por el pluralismo y la tolerancia como condiciones sociales necesarias para el goce universal de la libertad. Ambas cosas fomentan —mediante el contraste entre posiciones diversas y el subsiguiente diálogo— el avance del conocimiento y la aproximación a la verdad. Las coincidencias de Mill con las constataciones de Tocqueville sobre las virtudes del pluralismo asociativo y de creencias son obvias. Este último le influyó directamente en su defensa de la bondad de lo que él llamaba el necesario 'antagonismo de opiniones'.

El pluralismo de valores milliano no agota una visión que, junto a la de Tocqueville, ha venido a echar los cimientos de la moderna sociología de la democracia. Se completa ésta con un entendimiento de la buena sociedad posible como algo que no tiene porqué ir necesariamente unido a una economía en expansión permamente. Con ello Stuart Mill inaugura una línea de pensamiento —la ecologista del desarrollo económico sostenible— que había de esperar mucho (demasiado) tiempo para recibir la atención que requiere. La democracia también puede existir, aduce, en un *estado estacionario* económico. Merced a su lectura de los poetas románticos ingleses que exaltaban la naturaleza, en un momento particularmente delicado de su vida —puesto que se estaba recuperando de una fuerte crisis mental— Mill dio el paso crucial de incorporar a la teoría social la cuestión de nuestra relación con el medio natural, en plena revolución industrial. Rousseau, había sido el descubridor de la naturaleza, en pleno siglo XVIII, pero aunque la incorporó de algún modo a la psicología y a la filosofía social modernas, no consideró su fragilidad ante los embates de la civilización ni tampoco las repercusiones dañinas que ellos pudieran tener sobre la calidad de la vida social. Ésa sería la tarea pionera de John Stuart Mill.

En efecto, sus *Principios de economía política*, de 1848, dedican todo un Capítulo (con el título de «El estado estacionario») a emancipar la noción de democracia de la ideología del crecimiento permanente y con frecuencia desbocado. (Lo que se ha venido a denominar «desarrollismo».) Cierto es que toda sociedad moderna necesita el excedente económico que generan la prosperidad y la competencia. Sin embargo, el creci-

miento por el crecimiento (tanto el demográfico como el económico) es indeseable y peligroso. El desarrollo de la técnica y de la explotación de los recursos a diestro y siniestro incrementa poco nuestro bienestar, razona Stuart Mill, porque engendra nuevas escaseces y disfunciones. Desde luego no aumenta nuestra holganza, afirma. Y además —como subraya en un ensayo titulado *La naturaleza*— la interferencia innecesaria con el ambiente natural es sencillamente inmoral y maliciosa. ¿Qué sentido tiene una economía de tales características? Sólo los países atrasados, dice literalmente Mill, pueden permitírsela, porque deben sobrevivir: pero es éticamente inadmisible que los ricos e industriales no sepan tomar la ruta de la contención y disciplina, para concentrar sus esfuerzos más bien en una más justa distribución de la riqueza entre sus ciudadanos y en un control de su crecimiento demográfico excesivo. Para Mill, capital, riqueza y población deben mantenerse en una situación estacionaria, lo cual no significa anquilosada, sino en armonía con las posibilidades reales del mundo natural del que formamos parte. La innovación técnica y las mejoras industriales deben continuar, pero orientadas ahora en esta nueva dirección, la de mejorar para todos las condiciones de vida sin agotar ni destruir la naturaleza. Y sin ser crueles con ningún ser animado: Mill es también uno de los primeros en defender la vida animal ante la crueldad de los hombres. No nos preguntemos, dice, si las bestias poseen razón o habla, preguntémonos, ante todo, si son capaces de sufrir.

Las ideas de John Stuart Mill sobre lo que él llama el 'estado estacionario del capital y la riqueza' son un precedente extraordinario de las actitudes ecologistas y ambientalistas que tardarían más de un siglo en tomarse en seria consideración. El verdadero alcance de esta actitud, que hace mayor hincapié en la textura y calidad de la vida democrática y hasta privada al tiempo que descarta el mero desarrollo económico como fin en sí mismo debe considerarse como una aportación excepcional, sobre todo si se recuerda que prácticamente la totalidad del pensamiento económico de su tiempo —de Adam Smith a Karl Marx— asumía sin más la infinitud de los recursos naturales. También, si se tiene en cuenta que Mill se percata del problema de la finitud de los recursos y de la importancia crucial de la naturaleza sin idealizarla en absoluto. Está muy consciente de las crueles leyes que rigen las especies animales y de la despiadada, más bien indiferente, intervención de los elementos en nuestras vidas. Pero a sabiendas de las repercusiones dañinas que produce romper artificialmente su equlibrio o acabar con los recursos que nos suministra la naturaleza.

La escasez, la necesidad imperativa de la sustentabilidad (o sostenibilidad) del orden económico e industrial en un mundo de recursos finitos no había sido tenida en cuenta hasta entonces con la explicitud con que aparece en Mill. La sociología ambiental posterior (así como la reflexión moral sobre cuál ha de ser la suerte de sociedad que pueda sobrevivir en armonía con la naturaleza y con nosotros mismos) ha tenido que constituirse apoyándose en la revolucionaria intuición de Mill. Jus-

to es decir, sin embargo, que a partir de ese momento, también otros observadores, más o menos solitarios y desconocidos, fueron jalonando la historia del entonces minoritario pensamiento ambiental. Éste había de permanecer vivo, aunque en un muy segundo plano, o ignorado, hasta su gran eclosión en la segunda parte del siglo XX.

La importancia de Stuart Mill para la sociología no se limita pues al hecho, aludido más arriba cuando presenté la obra de Comte, de haber introducido en lengua inglesa la expresión sociología y la noción que denota. Además de las aportaciones señaladas, el esfuerzo de Mill se extiende a la idea misma de la necesidad de fomentar esa ciencia. Lo hizo tras haber llamado la atención a su amplio público sobre el alcance de la obra y la actitud científica del positivista francés, más allá de las objeciones que un empirista como él pudiera tener contra la pretenciosa visión comtiana. John Stuart Mill fue uno de los primeros científicos sociales en percatarse del abismo de conocimientos que separa las ciencias naturales de las humanas. Si bien otros lo habían intuido, de Condorcet a Comte, ello sirvió de poco puesto que se encontraban poseídos de un incurable optimismo epistemológico con respecto al poder cognoscitivo de la nueva disciplinas. De ahí la ingenua confianza de Comte al enunciar grandes leyes de la vida social o de la historia humana. Mill en cambio, en su *Sistema de lógica*, considera con talante muy diverso el enorme atraso que tenemos en nuestro conocimiento de nosotros mismos cuando lo comparamos con el que poseemos de la naturaleza. Concluye que no va a ser nada fácil salvar el abismo.

Por lo que a los seres humanos se refiere, considera Mill, vivimos más en el mundo de la opinión que en el las proposiciones empíricamente comprobables, sin que haya motivo para suponer que tal situación vaya a cambiar de la noche a la mañana. Los hombres, en la medida en que son libres —y Mill insiste en que lo son sólo en muy limitada medida, aunque la mera presencia del libre albedrío, por muy cicunscrita que sea, engendra una situación totalmente nueva— crean un universo dominado por la impredecibilidad. Ello nos aleja de manera radical del mundo de los demás seres vivos. Mill cree que hay que evitar la pregunta grandilocuente de saber si somos o no libres y sustituirla por la más modesta y realista de si podemos o no elegir. La elección racional, meditada, frente a la mera reacción instintiva, es una de nuestras más notables características. Pero ella también nos convierte en seres difíciles para el análisis empírico de acuerdo con las reglas de juego de la ciencia natural.

Esta constatación no hace perder a Mill su confianza en lo que en su época (y dentro de la escuela positivista) se entendía por método científico. Una cosa es que el camino sea arduo, y otra, muy distinta, que tengamos que renunciar a penetrar con espíritu científico por el terreno de la vida social. Renunciar a que la razón y el análisis empírico conozcan la vida social es lógicamente inadmisible. Mill, convencido de la bondad y necesidad de una ciencia social unificada, que abarque también la economía política, se decanta en el último libro de su *Sistema de lógica*, que

lleva por título *La lógica de las ciencias morales*, por el desarrollo de la sociología. (Esta amplia sección de su *Sistema* constituye historicamente, el primer tratado general sobre metodología de las ciencias sociales.) Las preferencias de Mill, sin embargo, hacen que la sociología aparezca prácticamente como una rama de la psicología. Estrechamente vinculada a su individualismo, la ciencia de la sociedad debe fundamentarse en una ciencia de la mente humana. La centralidad para Mill de la psicología para explicar los fenómenos sociales es coherente con la noción individualista según la cual nuestra conducta económica (y también los otros modos de comportamiento) obedece a ciertas pulsiones que nos llevan a emplear la razón calculadora para servir a nuestros intereses particulares. La estructura de la mente humana manda, aunque a su vez se vayan adaptando a las presiones que desde fuera recibe:

> Todos los fenómenos de la sociedad son fenómenos de naturaleza humana engendrados por la acción de circunstancias externas sobre masas de seres humanos: si, por lo tanto, los fenómenos del pensamiento, los sentimientos y la acción humanos están sujetos a leyes fijas, los de la sociedad no pueden sino ajustarse a ellas [...]. No hay esperanza de que tales leyes, aunque nuestro conocimiento de ellas fuera tan cierto y completo como en astronomía, nos permitieran predecir la historia de la sociedad [...]. Pero la diferencia en certidumbre no se aplica a las leyes mismas, sino a los datos a los que se aplican.

Hay, en palabras como éstas, una cautela singular (no es posible predecir las historia humana, la fiabilidad de nuestros datos es poca) combinada con una confianza en nuestra capacidad de observar regularidades (leyes). Ello distancia a Mill de las aspiraciones exageradas de otros pioneros de la sociología. Lo cual no quiere decir que Mill dude de la posibilidad de una ciencia social: al contrario, su *Sistema de lógica* es precisamente una acendrada defensa de ella y de la inducción como método para conocer el mundo social. Por otra parte, y al margen de su 'psicologismo' la insistencia programática de Mill en que hay que partir de la naturaleza humana para elaborar una teoría plausible de la sociedad merece la mayor atención, puesto que uno de los peligros mayores que ha sufrido la sociología ha sido el de caer en lo que a partir de Durkheim ha venido en llamarse 'sociologismo' es decir, la tendencia a dar preeminencia absoluta a la estructura social y a los factores externos en la explicación de toda la vida social.

Referencias bibliográficas

Hay varias ediciones en castellano de las obras de Alexis de Tocqueville, a partir de *La democracia en América*, en dos volúmenes, publicada en Madrid por Daniel Jorro, Editor, en 1911 (traducción de Carlos Ce-

rrillo Escobar). El mismo editor publicó, también en 1911, *El antiguo régimen y la revolución* (traducción de R. V. de R., *sic*). La obra de referencia es la muy excelente de Luis Díez del Corral *El pensamiento político de Tocqueville* (Madrid, Alianza, 1989) cuyo subtítulo *Formación intelectual y ambiente histórico* indica su enfoque. Desde el punto de vista sociológico, el ya citado estudio de Raymond Aron *Les étapes de la pensée sociologique* contiene un Capítulo ejemplar sobre la aportación tocquevilliana a la disciplina. Son notables sus *Recuerdos de la Revolución de 1848* (Madrid, Editorial Trotta, 1994), traducidos por Marcial Suárez y con un prólogo de Ramón Ramos.

Para las referencias a la vida privada y la intimidad como formas de libertad, véase por lo que se refiere al citado Constant, María Luisa Sánchez Mejía *Bejamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario* (Madrid, Alianza, 1992). También para este asunto en Tocqueville, Constant y otros pensadores, Helena Béjar *El ámbito íntimo: privacidad, individualismo y modernidad* (Alianza, 1988 y 1992).

En cuanto a John Stuart Mill *El Sistema de lógica demostrativa e inductiva* fue publicado por M. Rivadeneyra en Madrid, ya en 1853, traducido por Pedro Codina (Pere Codina i Vilà). La revista *Teorema* (Valencia, 1980) publicó una parte del Libro Tercero de dicho *Sistema* bajo el título de *Los cuatro métodos de indagación experimental*. Hay edición (1999) de *Sobre la libertad* en Alianza Editorial, traducida y anotada por Pablo de Azcárate, con un importante ensayo introductorio de Isaiah Berlin y otra, *Del gobierno representativo* y *La esclavitud de las mujeres*, de Tecnos (Madrid, 1965) con introducción de Pablo Lucas Verdú y traducción de Marta C. de Iturbe. Victoria Camps presenta el libro de John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill *Ensayos sobre la igualdad sexual*, traducidos por Pere Casanellas (Madrid, Antonio Machado Libros, 2000). Finalmente, Pedro Schwarz es el autor de *La 'nueva economía política' de John Stuart Mill* (Madrid, Tecnos, 1968).



CAPÍTULO 5

CONFLICTO SOCIAL Y EMANCIPACIÓN HUMANA: KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS

1. **Semblanza de Marx y Engels**

La aportación individual más decisiva en toda la historia del pensamiento socialista es la de Karl Marx (1818-1883). Es también la suya una de las más considerables contribuciones a la sociología y a la economía política. Sus teorías y doctrinas (no pocas veces tergiversadas por algunos de sus propios epígonos) han formado, además, el fundamento para la legitimación ideológica de muy notables movimientos y regímenes políticos a lo largo de todo el siglo XX.

Nacido en Tréveris, a orillas del Mosela, Marx era descendiente de una familia de rabinos judíos, pero su padre había roto con esa tradición y había abandonado la religión hebrea para poder entrar de lleno en la sociedad burguesa gentil. Tal cosa no era insólita en la Alemania de aquel entonces pues era la única manera de encontrar plena aceptación social. Aunque Marx se crió, pues, en el seno de una familia hipotéticamente cristiana, las tradiciones culturales del judaísmo son una parte sustancial de su formación. Hasta el momento de entrar en la universidad, Karl Marx recibió una educación liberal burguesa. El vecino y amigo de la familia, el barón Ludwig von Westphalen, sin embargo, dio a conocer al muchacho algunas ideas revolucionarias, en especial las de Saint-Simon. Marx se enamoró de su hija, Jenny von Westphalen, y se prometió con ella a los dieciocho años. Esta mujer, magníficamente educada por su padre, sería la infalible compañera y colaboradora de Marx durante toda su vida.

En 1818, Marx se encontraba en la Universidad de Bonn, donde llevó una vida estudiantil particularmente agitada —escribió poemas, fue sancionado por la autoridad académica y se batió en un duelo— tras la cual se trasladó a la Universidad de Berlín orientado por su padre. Éste le ordenó que estudiara derecho, cosa que hizo, aunque lo fue sustituyendo por la filosofía. En la capital de Prusia, Karl Marx mudó de hábitos, leyó vorazmente y alternó poco, mientras seguía escribiendo versos de romántica intensidad y calidad mediocre. Marx se graduó en Berlín en 1841, a los dos años de morir su padre, y se casó, en 1843, con Jenny von Westphalen.

Durante sus años estudiantiles, sufrió el influjo de la filosofía idealista alemana en su versión hegeliana, pero también la de varios de los discípulos de Hegel que le daban un sesgo revolucionario. Tal era el caso de David Friedrich Strauss, cuya *Vida de Jesús* apareció en 1835; en ella afirmaba Strauss que los *Evangelios* eran mitos por los que se expresa el *Volksgeist* o espíritu del pueblo, pero no textos revelados directamente por Dios. Bruno Bauer (1809-1882), que en 1840 iba un paso más allá, los calificaba de documento falsificado. No es menester subrayar lo que ello entrañaba en el ambiente piadosamente luterano de Prusia. Marx entró a formar parte de un club del que era miembro Bauer, en el seno del cual surgió el movimiento llamado de los Jóvenes Hegelianos. Éstos intentaban aplicar la filosofía de Hegel desproveyéndola, sin embargo, de la noción de Idea Absoluta, que consideraban una abstracción inasible. Mientras tenía lugar esta revisión filosófica, los acontecimientos políticos agravaban la situación intelectual. Federico Guillermo IV reforzaba la censura, obligando con ello a muchos escritores a parar mientes en las condiciones sociales. Con ese motivo Marx escribió su primer artículo de calidad: un ataque mordaz contra la censura prusiana. Su horror ante la supresión de la libre circulación de las ideas no le abandonaría ya en el resto de sus días. Acto seguido comenzó a escribir para la *Rheinische Zeitung* (o *Gaceta Renana*) un periódico liberal que se publicaba en Colonia, el centro industrial del Rin donde la burguesía luchaba contra el catolicismo feudal.

Director, más tarde, de la *Gaceta,* Marx se tuvo que enfrentar con dificultades de política práctica para los que no le había preparado Berlín. Así, tuvo que defender a los campesinos que iban a las tierras comunales a hacer leña y a quienes se quería privar de tal derecho, o analizar las causas de la miserable situación de los vendimiadores del Mosela. A los cinco meses, la *Gaceta Renana* era suspendida por orden de la autoridad. A causa de ello Marx volvió a replegarse en el estudio de la filosofía, en especial la filosofía religiosa de su época universitaria. La lectura de *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach (1804-1872) le llevó a atacar toda la cuestión desde la raíz así como a pergeñar sus primeras generalizaciones significativas acerca de la condición humana.

Siendo aún Marx director de la revista, vino a verle un joven comunista, hijo sin embargo de un fabricante renano, llamado Friedrich Engels (1820-1891). Engels había nacido en Barmen, y había visto desde pequeño cómo funcionaban las máquinas de las fábricas textiles y también la miseria del incipiente proletariado alemán. El moralismo calvinista de su padre no influyó poco en su reacción de rebeldía contra la situación creada por el capitalismo y la industria. En realidad, a Engels le costó un penoso esfuerzo librarse del intenso pietismo calvinista de su familia, pero cuando encontró a Marx, había ya alcanzado conclusiones revolucionarias más radicales aún que las que a la sazón profesaba éste. Por otra parte, poseía una experiencia universitaria hasta cierto punto similar. Había pasado una época romántica, de poeta y escritor, y había es-

tudiado en Bremen, haciendo su servicio militar en Berlín, donde había frecuentado el mismo grupo de Jóvenes hegelianos que Marx. La entrevista con Marx fue fría y, tras ella, Engels partió para Manchester, donde su padre poseía una fábrica textil.

Engels llegó a Manchester en medio de una crisis muy fuerte de la industria, al poco tiempo del final del movimiento llamado Cartismo (que pedía una ampliación de la franquicia electoral) y cuando una oleada de pobreza y mendicidad asolaba al país. Engels decidió estudiar la situación, fruto de cuyo afán sería su importante estudio sociológico *La condición de la clase trabajadora en Inglaterra en 1844*. Entró a la sazón en relaciones amorosas con una obrera irlandesa, Mary Burns, quien deseaba la independencia de su país. Mientras tanto, Marx y su esposa Jenny habían partido para París, en 1843. Allí se editaban los *Anales francogermanos (Deutsch-Französische Jahrbücher)*, en los que colaboraba Marx. Éste leyó en un número un interesante ensayo de Engels contra los economistas clásicos, en el que los tachaba de hipócritas y pseudocientíficos. Con ese motivo Marx comenzó a escribir a Engels y a estudiar, muy seriamente, la economía política liberal en sus clásicos, sobre todo a Ricardo y Smith. Cuando Engels pasó por París camino de Barmen, la similitud de sus ideas con las de Marx cimentó la más duradera, firme y fructífera de las amistades.

Ambos hombres se habían colocado a la vanguardia intelectual de la Europa revolucionaria por el mero hecho de haber combinado el idealismo alemán con la filosofía económica liberal, y estas dos cosas, a su vez, con los imperativos morales de la revolución socialista. Naturalmente, tal combinación no era una simple mezcla, y para realizarla tuvieron que pasar por una época en que la crítica más intensa de sus maestros teóricos era la tónica de sus escritos, tales como la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* (1843) y las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), ambas de Karl Marx. Después de varias vicisitudes con las autoridades alemanas y francesas, Marx y Engels salieron para Manchester, a recoger a Mary Burns y volver con ella a Francia. Marx, entretanto, se había visto obligado a residir en Bruselas. Desde allí había invitado al teórico anarquista Joseph Proudhon (1809-1865) a iniciar una correspondencia que mantuviera en contacto a todos los revolucionarios de Europa, mas fue esa misma correspondencia la que condujo a una ruptura entre ambos y a que Marx respondiera a la *Filosofía de la miseria* del filósofo libertario con una crítica feroz y demoledora. El mismo espíritu pugnaz anima otras obras escritas por él y por Engels, durante el período anterior a la revolución de 1848, notablemente *La Ideología Alemana* (no publicada a la sazón). En todas ellas, el estilo de Marx es algo oscuro, y el de Engels límpido y menos abstracto. Pero quien da la pauta es, principalmente, el primero.

En la época de Bruselas, Marx había llegado a la conclusión de que el principio motor de la historia era la lucha de clases, y con él como guía escribió, en cooperación con su amigo, un *Manifiesto Comunista*, para la Liga Internacional Comunista, en 1847. Esta Liga tenía su ori-

gen en una agrupación semisecreta parisina que había ido evolucionando hacia el comunismo y a la que, finalmente, Engels había aportado las doctrinas del incipiente marxismo, es decir, las ideas desarrolladas por los dos amigos. Su divisa «Todos los hombres son hermanos» había sido cambiada por la más efectiva y revolucionaria de «Proletarios de todos los países, uníos». El *Manifiesto*, obra maestra de la literatura revolucionaria, se imprimió, traducido a varios idiomas, en 1848, a punto de estallar la revolución. Ésta no siguió los derroteros esperados y ello inclinó a Marx a creer que había que esperar a una mayor madurez del capitalismo para que triunfara la revolución. Se consagró entonces al estudio de la dinámica del modo de producción capitalista. Fruto de sus desvelos sería un tratado, *El Capital*, cuyo primer volumen apareció en 1867.

Mientras tanto, Marx y Engels iban entrando en contacto con los revolucionarios más descollantes, entre quienes se encontraba Ferdinand Lassalle (1825-1864). Con casi todos ellos, más pronto o más tarde llegaron a la ruptura. Marx deseaba imponer una teoría socialista sólida, inspirada en principios científicos, y no podía soportar las veleidades románticas y retóricas de la mayoría de los dirigentes del socialismo europeo de aquel tiempo, por no mencionar a los anarquistas con sus ensoñaciones. Tales tensiones se perciben muy claramente en los avatares de la I Internacional (1864-1873). En 1862, doscientos obreros franceses parten para Londres con el beneplácito de Napoleón III, para reunirse con sus colegas ingleses. Napoleón III no era precisamente un revolucionario, pero seguía la técnica de Bismarck de oponer burgueses a proletarios cuando le convenía. En 1863 hubo una segunda reunión internacional, para protestar contra la política rusa en Polonia. En ella se acordó formar una asociación internacional permanente, y se nombró un comité que la organizara. Marx y Engels se interesaron en el proyecto, pues la naciente organización les parecía un proyecto sensato y eficaz, y se unieron a la Asociación Internacional de Trabajadores, que había sido fundada definitivamente en el Saint Martin's Hall, de Londres, el 28 de septiembre de 1864. Fue propósito de Marx dominar la asociación con su idea de que la conquista del poder político era la tarea principal de la clase obrera. Ello entrañaba conflictos con los proudhonistas y con otras facciones de la Internacional y, más tarde, en 1867, con los bakuninistas, también anarquistas, más amigos de lo que ellos entendían como 'acción directa' o violencia revolucionaria que de tomar el poder. El conflicto fue tan fuerte que prácticamente paralizó la Internacional y al final fue una de las causas de su disgregación. Marx no podía transigir con las actitudes libertarias, que le parecían descabelladas.

Tras la revolución de 1848, Marx se refugió en Londres, donde además de sus otras actividades se dedicó a analizar la vida social contemporánea según su propio método para entender la historia y las leyes que presuntamente la regían. Esta tarea empezó con su estudio so-

bre *La lucha de clases en Francia* y acabó muchos años más tarde con su *Guerra civil en Francia,* ensayo sobre la Comuna de París de 1870. Marx y Engels se encontraron bastante aislados durante aquellos largos años. Marx los dedicó a trabajar en el Museo Británico, en cuya biblioteca encontró una fuente inagotable de información para sus indagaciones. A la sazón, Marx vivía con Jenny en un reducido piso de Soho, en condiciones muy precarias. Muerto un hijo suyo pequeño, le quedaban dos hijas, así como su criada, Helena Demuth, o Lenchen, que no les abandonó nunca, aunque rara vez podían pagarla. (Marx tuvo un hijo ilegítimo de Lenchen, y Engels aceptó atribuírselo para proteger la unidad de la familia de su amigo.) Mientras otros refugiados socialistas buscaban trabajo para sostenerse Marx ni siquiera lo intentó. Se dedicaba exclusivamente a sus indagaciones, sostenido por algún benefactor ocasional pero, sobre todo, por Engels, quien mantenía abierto el negocio de Manchester, comprendiendo que sin él no podrían vivir ni él ni los Marx. Friedrich Engels seguía con Mary Burns, con quien vivía sin casarse, pues consideraba —como Marx— que el matrimonio era una institución burguesa, aunque él en esto practicaba sus ideas y Marx, en cambio, no osara hacerlo: llegó a negarse a recibir a la compañera de Engels por no ser su esposa legítima. A pesar de su trabajo empresarial y sus ocupaciones como revolucionario, Engels pudo producir algunas obras importantes, en especial su *Origen de la familia, de la propiedad privada y del estado,* así como un resumen muy simplificado de la filosofía marxista, apostillado *Anti-Dühring* por sus lectores.

A medida que pasaban los años, la autoridad intelectual de Marx en el socialismo europeo (y americano, a través de sus artículos en *The Tribune* de Nueva York) fue creciendo. El primer volumen de *El Capital,* acrecienta silenciosa, pero definitivamente, la solidez de la teoría económica socialista; y sus críticas políticas contra la socialdemocracia alemana, tales como la *Crítica del Programa de Gotha,* delimitan los campos y las posiciones en un movimiento que, en el último tercio del siglo XIX, alcanzaba ya vastas proporciones.

Karl Marx murió en marzo de 1883, sentado en su mesa de trabajo, donde lo encontraron Lenchen y Engels. Poco antes había muerto su mujer y una hija, casada en Francia. Engels viviría doce años más, durante los cuales se encargó de editar cuidadosamente los manuscritos inéditos de su amigo, así como a defender polémicamente las tesis fundamentales del marxismo, del cual era él cofundador. En sus últimos tiempos, Engels conoció una fama de la que Marx nunca llegó a gozar en vida. Pero fue entonces más genuinamente humilde que nunca así como tan sociable y jovial como siempre. Engels murió en agosto de 1895, cuando estaba enzarzado en la defensa de la teoría marxiana del valor económico contra sus primeros críticos.

2. El trasfondo filosófico del marxismo

Con el fin de llevar a cabo su vasta crítica del orden social, Marx se apoyó en el considerable acervo de conocimientos que había asimilado durante su juventud. Para hacernos una buena composición de lugar de sus concepciones, conviene evocar primero algunas de las corrientes filosóficas en las que estaba inserto y aquellas con las que se enfrentó.

Gracias al barón Von Westphalen, Marx entró en precoz contacto con la tradición literaria europea, de Homero a Shakespeare, así como con el espíritu cultivado de la *Aufklärung* o Ilustración germana. Marx conoció antes a Kant y a Fichte que al que habría de ser su principal influjo filosófico, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Esta incipiente formación en la tradición del humanismo y en el idealismo alemán fue consolidada en Bonn y Berlín, donde le vemos enfrascado en la lectura del *Laoconte* de Lessing y en la *Historia del Arte* de Winckelmann, al tiempo que traducía a Ovidio y Tácito.

Marx recibió el influjo de Hegel a través de discípulos suyos, en el seno de los grupos berlineses que constituían la ya mencionada Izquierda Hegeliana. Este grupo intelectual daba una interpretación revolucionaria al pensamiento del maestro, cuyo conservadurismo e identificación con el orden político prusiano habían sido tan evidentes. Así, ignoraba su justificación del estado prusiano como máxima encarnación del por él llamado 'espíritu absoluto'. Utilizando la dialéctica histórica propuesta por Hegel, sacaba la conclusión de que la historia futura tenía que pasar forzosamente a estadios más perfectos, de un orden diferente y superior al contemporáneo. En materias de religión, derecho y moral, también se suponía que nuevos órdenes futuros debían venir a superar a los presentes. Marx fue madurando su propia versión de estas actitudes mientras confeccionaba su tesis doctoral sobre las *Diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro*. Mientras la componía, Marx se percataba de los aspectos irreales del idealismo, al tiempo que reconocía su gran aportación: la concepción de la mente como algo esencialmente activo frente al mundo, no como un mero receptáculo de sensaciones. Según él, el error de los idealistas de estricta obediencia era pensar que la conciencia (o el espíritu) lo es todo y el de los materialistas simplistas era lo contrario, es decir, creer que la mente es un mero espejo pasivo de la realidad. Esto último precisamente es lo que reprocha Marx a Ludwig Feuerbach (1804-1872), en uno de sus primeros escritos polémicos. Sus escritos de juventud tienen todos este cariz de revisión o puesta en tela de juicio de lo enseñado en las universidades alemanas. Ya el título del primero de ellos es bien elocuente. Se llama *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*.

Mientras tanto también las ideas socialistas —al principio en su guisa saintsimoniana— influían en el joven Marx. El radicalismo de los Jóvenes Hegelianos le puso en un primer contacto con los ideales del socialismo de la época, que Marx abrazó muy pronto. Empero, Marx co-

menzó a aplicar al socialismo una crítica no menos inmisericorde que la abierta contra el idealismo. Si bien había que salvar del idealismo hegeliano sólo la dialéctica y la concepción activa y creadora de la mente humana, pensaba, había también que salvar del socialismo sólo un elemento: su anhelo de liberación del hombre a través de la colectividad, mediante el comunismo. Sin embargo, la senda a seguir tenía que librarse primero de todo utopismo. Era menester eliminar del socialismo toda la retórica henchida del vago humanitarismo sentimental que lo caracterizaba y que, según él, hacía abstracción de las situaciones concretas de clase en que se hallaban las gentes, para perderse en apelaciones a la bondad humana, con acentos románticos. Así, la crítica que Marx hizo de los vastos melodramas del popular novelista socialista Eugène Sue (1804-1857) se basa precisamente en lo anterior. Sue presentaba personajes que encarnaban ideas morales y se ponía siempre al lado del pueblo humillado y ofendido. En sus novelas triunfan al final los buenos y los pobres, merced a su bondad y principios, tras sufrir la explotación de los malos y poderosos. Con su férrea lógica Marx demostró cómo las situaciones sociales objetivas no respetan ni la buena ni la mala disposición moral de los individuos. El género sentimentaloide y escapista en literatura, sostenía, es una estafa porque no reconoce que el mundo, tal como lo hemos encontrado, es injusto e inaceptable. Hay que cambiarlo.

Marx pertenece pues a una vieja tradición europea de crítica social cuya labor comienza por desvelar mitos, es decir, por desmitificar, y que contaba con nombres como los de Maquiavelo, Voltaire y Montesquieu. Con Marx, empero, el tono desmitificador se torna impaciente. Los desmitificadores que le precedieron no solían invitar a la rebelión. Algunos hasta aceptaban la necesidad o inevitabilidad de los mitos. Frente a ellos Marx es el moralista secular, ajeno a toda teología e implacable con ella, heredero inequívoco del racionalismo y firmemente convencido de la existencia de la libertad humana así como del imperativo de emancipar al hombre, ante todo, de sus propios engaños. En ello, Marx es un humanista y todo cuanto le preocupa es humano o está relacionado con la condición humana. En la base de su filosofía hay una concepción específica del hombre y en toda su anchurosa obra no hay otra preocupación que la de coadyuvar a la transformación del mundo humano y de la sociedad para hacerlos más habitables para todos.

3. La dialéctica marxiana

La ciencia social marxiana va íntimamente unida a una concepción filosófica del mundo fenoménico que ha recibido posteriormente el apelativo de «materialismo dialéctico», aunque Marx mismo no usara tal nombre. Éste fue inventado por el marxista ruso Gheorgii Plejánov (1856-1918), a fines del siglo XIX, y sería aceptado generalmente, aunque no sea del todo adecuado.

Ya en la elaboración de su tesis doctoral sobre Demócrito, se percibe en Marx una fuerte inclinación hacia el materialismo. El materialismo, hasta la aportación marxiana, solía basarse en una visión empiricista originada en la ciencia natural del siglo XVII. Esta visión triunfó durante el XVIII. El mundo era concebido por sus seguidores como carente de espíritu; su dinámica interna obedecía a leyes mecánicas universales y perennes. Es posible que Dios existiera, decían los primeros materialistas, pero en ese caso su esencia sería la de originar universalmente el movimiento, sin modificar las leyes que había establecido desde el principio. Andando el tiempo, los materialistas tendieron a abandonar la idea misma de Dios e intentaron comprender el mundo exclusivamente mediante sus leyes físicas. Marx aceptó parte de este materialismo, a saber, sostuvo que el mundo podía y debía ser explicado a través de los fenómenos percibibles por la mente, sin que fuera necesario recurrir a un Ser Supremo, o a explicaciones espiritualistas. Sin embargo, Marx consideró que esta suerte de materialismo mecanicista era excesivamente ingenua, pues las leyes que regentan el mundo son mucho más complejas que lo que se deja entrever en esta concepción. El mundo no funciona como un aparato de relojería, sino que está sujeto a una dinámica más profunda. Esa dinámica es de naturaleza dialéctica, en el sentido hegeliano de la palabra, aunque desprovisto de idealismo.

Marx acepta la dialéctica hegeliana sólo en lo que tiene de método cognoscitivo, sin aceptar la metafísica a la que va unida en Hegel. Las leyes de la dialéctica (transformación de la cantidad en cualidad, unidad de los opuestos, negación de la negación) son, pues, admitidas para iluminar la realidad, tanto física como humana, sin que supongan una concepción idealista del mundo. Por ello puede afirmar Marx en su introducción al primer volumen de *El Capital* que su método es contrario al de Hegel, pues para este último el proceso mental es el demiurgo o creador de la realidad, mientras que para él lo ideal es sólo el reflejo en la mente del mundo material. Ahora bien, que exista un reflejo no quiere decir que todo el pensamiento humano consista en retratar el mundo. Al contrario, el pensamiento es también un proceso activo que, a su vez, incide sobre el mundo y lo transforma. La relación entre la mente y el mundo es dialéctica, como lo es la relación entre los objetos que componen el mundo. Para Engels, que como he dicho compuso hacia el fin de su vida un resumen de la filosofía marxista, esta concepción permite ver las cosas en su interdependencia e interconexión. Mientras que el metafísico tradicional afirma o niega la existencia de las cosas y no deja lugar para la coexistencia de contradicciones, el pensamiento de Marx y Engels admite la coexistencia conflictiva de las contradicciones. Lo positivo y lo negativo se oponen, pero son interdependientes. A causa de esto aseveran que la naturaleza ni es estática ni se mueve mecánicamente, sino que se constituye a través de un constante flujo de oposiciones y síntesis resultantes, es decir, de permanentes interrelaciones dialécticas.

Epistemológicamente, el llamado materialismo dialéctico afirma que la realidad es cognoscible, pues como quiera que nuestra mente sea parte de ella y, por ende, esté sujeta a las mismas leyes, hay que concluir que sus representaciones son genuinas. Si la mente fuera diferente del mundo —por ser espiritual en el sentido místico de la palabra, o por ser la creadora del mundo, en el sentido idealista— no estaría en condiciones de entender aquello que es ajeno a su propia naturaleza. Pero la mente, cualitativamente diferente, pertenece total e inequívocamente al mismo mundo fenoménico que contempla y sobre el que actúa. Por eso puede entenderlo. (Y por eso es posible una ciencia social.) Claro está, las diferencias cualitativas entre la mente y la naturaleza no pensante tienen sus implicaciones; por ejemplo, mientras que la mente está sujeta a las leyes de la dialéctica —por ser parte de la naturaleza— tiene también sus leyes propias y privativas, como son las de la lógica, las del lenguaje y los procesos del pensamiento en general.

Sin dejar de estar preocupado por las cuestiones de la filosofía de la naturaleza y de la epistemología, Marx concentró sus esfuerzos en torno a problemas sociales. Para él la sociedad, al formar parte de la naturaleza, está también sujeta a sus leyes y tiene una vida esencialmente dialéctica. Marx es mucho más explícito, riguroso y sutil en este último terreno. De todas formas, aunque ninguna de las obras de Marx ofrezca una presentación amplia y bien trabada de sus convicciones ontológicas y metafísicas, éstas —agrupadas tradicionalmente bajo el nombre convenido y algo insatisfactorio de materialismo dialéctico— deben tenerse en mente para poder comprender de modo cabal su visión de la naturaleza humana así como la de la dinámica social y la de la historia que la condicionan y moldean.

4. **Alienación y reificación**

La concepción marxiana de la sociedad parte de un entendimiento de la condición humana como situación de servidumbre ante ciertas fuerzas y estructuras sociales que nos subyugan. Tal condición, sin embargo, no es irremisible: llegará un día en que el ser humano, a través del proceso histórico en curso, se liberará de ella y la superará. Ese momento, cree Marx, será el principio de la verdadera historia para el género humano, tras el fin de nuestra enajenación o alienación como víctimas de tales circunstancias. En consecuencia, para Marx, si bien la condición enajenada es y ha sido propia de la humanidad a través del pasado, nuestra futura emancipación de su yugo debe afirmarse. Así lo demuestra, piensa Marx, no un acto ciego de fe en el porvenir, sino el análisis científico de la dinámica social del pasado y del presente así como el sentido de la marcha histórica.

La idea de la enajenación o *alienación* del ser humano, crucial para Marx, tiene su origen en la filosofía de Hegel. Éste afirmaba en su *Fenomenología del Espíritu* que hay una fase en el proceso dialéctico de la vida humana, en la cual el hombre no se posee a sí mismo, y que la conciencia elimina ese momento al experimentarlo y descubrirlo. El conocimiento de sí mismo es fundamental para la superación del estado natural de enajenación *(Entfremdung)*. Al igual que en el caso de su concepción de la naturaleza, Marx hereda aquí de Hegel una idea crucial, pero sólo para transformarla sustancialmente, aunque siga ocupando un lugar central en su sistema de pensamiento. El hombre, para Marx, sufre de un estado que él llama enajenado, *entfremdet*, que puede también significar extraño a sí mismo, o *entäussert*, literalmente, fuera de sí. Las causas de ese estado no deben buscarse solamente en la dialéctica interna de una conciencia liberadora, como asume Hegel, sino también en unas condiciones sociales determinadas de explotación, que hacen que el hombre no se posea a sí mismo. No estamos alienados o enajenados de modo metafísico sino simplemente porque unos somos siervos de otros, porque no somos libres. El esclavo frente al señor, el obrero frente al amo, la esposa frente al marido tiránico, sufren formas específicas de enajenación, apoyadas en un orden social específico.

El germen de esta reformulación realista de la noción filosófica idealista de alienación se encuentra ya entre los Jóvenes Hegelianos, y sobre todo en Ludwig Feuerbach. Los por un tiempo compañeros del joven Marx definían la alienación como aquel estado concreto en el que el hombre no puede controlar sus propias fuerzas, pues éstas parecen tener vida propia, ser sustantivas, ajenas a él. Feuerbach ya había echado mano del concepto de alienación para cimentar su teoría de la religión. Según él, la religión es una forma de enajenación mediante la cual el hombre proyecta sus propias facultades y características, idealizándolas, en la figura de dioses y en las leyes divinas. Éstas no son sino las leyes de la naturaleza humana disfrazada y, los dioses, mero reflejo del hombre. Nuestra fe en ellas nos esclaviza. Marx debe mucho a la teoría de la enajenación religiosa de Ludwig Feuerbach, pero quiso distanciarse radicalmente de él. Su ataque contra Feuerbach quedó plasmado en unas célebres y lapidarias *Tesis*, que reproduzco íntegras a continuación. Es de notar que las *Tesis sobre Feuerbach* iluminan varias zonas del pensamiento marxista, y no sólo su respuesta a la teoría feuerbachiana de la alienación religiosa; así encontramos en ellas declaraciones sobre la filosofía materialista, y al final, la expresión más diáfana de la que Marx creía ser la misión del pensador en el mundo moderno. Helas aquí:

> I. El mayor defecto de todo materialismo anterior (incluido en él Feuerbach) es que el objeto, la realidad, el sentido, son aprehendidos sólo como objetos de la observación, y no como actividad humana sensible, praxis, no subjetivamente. Por ello, en contraste con el materialismo, el aspecto activo fue desarrollado por el idealismo de un modo

abstracto, naturalmente, desconociendo la actividad real sensible como tal. Feuerbach quiere distinguir realmente los objetos sensibles de los de la mente, pero no comprende la actividad humana como actividad objetiva *(gegenständlich)*. En consecuencia, en *La esencia del cristianismo* considera la actitud teorética como la única genuinamente humana, mientras que la práctica es captada sólo en su sucia manifestación judaica. Por lo tanto, no capta el sentido de la actividad «revolucionaria», «prácticocrítica».

II. La cuestión de si el pensamiento humano puede alcanzar la verdad objetiva no es teórica, sino práctica. El hombre debe probar la verdad, o sea la realidad y su fuerza, la mundanidad *(die Dieseitigkeit)* de su pensamiento a través de la praxis. La disputa acerca de la realidad o la no realidad del pensamiento aislado de la praxis es una cuestión meramente escolástica.

III. La doctrina materialista sobre el cambio de las circunstancias y la educación olvida que las primeras son transformadas por los hombres y que el educador mismo debe ser educado. A causa de esto, esta doctrina se ve obligada a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a la sociedad. La coincidencia de las circunstancias cambiantes y de la actividad humana o autotransformación *(Selbstveränderung)* puede sólo entenderse y captarse racionalmente como praxis revolucionaria.

IV. Parte Feuerbach del hecho de la autoalienación religiosa, de la duplicación del mundo en un reino secular y otro religioso. Su tarea consiste en resolver el mundo religioso por su base secular. Pero el hecho de que la base secular deserta su propia esfera y establece un reino independiente en las nubes, puede explicarse sólo por la escisión y contradicciones internas de esa base secular. Ésta debe ser pues, entendida en sus contradicciones al tiempo que se la somete a una revolución práctica. Así, por ejemplo, una vez se descubre que el secreto de la familia celestial reside en la familia terrena, esta última debe ser destruida en la teoría y en la práctica.

V. No satisfecho con el pensamiento abstracto, Feuerbach requiere observación empírica, pero no concibe el mundo sensible como actividad humana práctica y sensible.

VI. Feuerbach disuelve la esencia de la religión en la esencia del hombre. Pero ésta no es una abstracción inherente a cada individuo particular La naturaleza real del hombre es la totalidad de sus relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en una crítica de esta naturaleza real, se ve obligado, en consecuencia:

1. A hacer abstracción del proceso histórico, a fijar el sentimiento religioso y a postular un individuo humano abstracto y aislado.

2. A concebir la naturaleza humana sólo en términos de «especie». como una cualidad universal interna y muda que une a la pluralidad de individuos de un modo meramente biológico *(Natürlich)*.

VII. Por lo tanto, Feuerbach no se percata de que el «sentimiento religioso» es, en sí, un producto social y que el individuo abstracto que analiza pertenece a una forma particular de sociedad.

VIII. Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que llevan la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esa praxis.

IX. El punto culminante alcanzado por el materialismo que sólo observa el mundo, es decir, que no concibe la existencia sensorial como actividad es la observación de individuos particulares y de la sociedad civil *(bürgerliche Gesellschaft)*.

X. El punto de vista del materialismo periclitado es la sociedad burguesa; el punto de vista del nuevo materialismo es la sociedad humana o la humanidad social.

XI. Los filósofos han interpretado el mundo de diversas maneras, lo que hay que hacer es transformarlo.

En la réplica de Marx a Feuerbach puede verse que para él la alienación que supone la creencia religiosa sólo puede superarse mediante la puesta en práctica de la crítica, fundamentada en una teoría mejor, es decir, orientada a la acción liberadora. Ésta es la praxis. En el sentido marxiano *praxis* significa una práctica basada en una concepción ni mística ni idealista del mundo, enraizada en el convencimiento de que éste no puede conocerse por contemplación u observación solamente, sino mediante la dialéctica entre pensamiento, teoría, y acción. Tan sólo merece el nombre de praxis aquella actividad humana práctica que se encuentra inspirada por el pensamiento teórico crítico y liberador. Sin teoría no hay praxis. Sin praxis no hay teoría válida.

La enajenación humana o alienación no termina para Marx en el reino de lo religioso. Se extiende a muchos otros. Así, en el de la política, el poder del estado engendra una forma más de alienación; en economía, la propiedad privada tiene igual efecto sobre quienes no la poseen. Por lo tanto, la causa principal de la alienación debe buscarse en la distribución y apropiaciones de los bienes y en los modos de producción y consumo predominantes. Si la morada que habito, las herramientas con las que trabajo, los productos que labro no me pertenecen, sino que pertenecen a otro u otros, mi propio trabajo está enajenado. Pero como yo vivo y soy mi propia actividad, resultará que en una segunda fase, mi persona misma estará enajenada y, finalmente, mi conciencia. Mi vida no me pertenece. Pertenece a los amos y a quienes me suministran un sala-

rio. La alienación se revela no sólo en el hecho de que mis medios de vida pertenecen a otro, arguye Marx, sino también en que hasta mis propios deseos son la inasequible propiedad de otro. Bajo condiciones alienantes cada cosa no es ella misma, ni mi actividad es mi actividad. Éste es el caso en que se encuentra, por ejemplo, el obrero industrial enteramente a la merced del capital. Este aparece como poder anónimo e inhumano, como fuerza ciega que crea trabajo o lo niega en tiempo de crisis, y a merced también del capitalista que posee indirectamente la vida del trabajador a través del empleo que puede darle o quitarle a voluntad.

En tales circunstancias el hombre (el obrero o proletario bajo el capitalismo) deja de ser un ser humano libre, se convierte en un objeto productivo o mero factor de producción de bienes. Es decir se hace cosa, se cosifica o reifica, si usamos la raíz latina de la palabra cosa para indicar lo que acaece. La *reificación* es un proceso de objetivación de nuestra actividad en las obras que produce. Así, en determinadas circunstancias de explotación puede conducir a que el ser humano pierda su libertad. El término reificación no es de Marx, puesto que fue acuñado en 1923 por un filósofo marxista, Georg Lukács (1885-1971), a partir de quien penetraría en la sociología marxista del siglo XX, y en especial en sus representantes de la Escuela de Francfort. Sin embargo la idea de reificación, muy vinculada al pensamiento de Hegel, le pertenece de lleno. Tan es así que no es gran licencia aludir a ella en el contexto de la alienación tal cual Marx la entiende.

Originalmente, según Marx, hay procesos de objetivación en toda actividad humana libre de explotación o sumisión entre las gentes: cuando el hombre crea objetos, trabaja la madera o el hierro, labra y siembra los campos, pinta o compone, forja cosas que luego cobran su propia vida. Toda actividad humana va reificándose u objetivándose a medida que crea un mundo. El arte, la riqueza, los enseres, los conocimientos, son fruto de ese mundo objetivado o reificado. Sucede, sin embargo, que los objetos creados por nuestra labor pueden comprarse, venderse, o sufrir apropiación por parte de quienes no los han producido. En tal caso, como ocurre en un mercado, las relaciones entre personas aparecen sólo como relaciones entre cosas, entre bienes que se truecan o sufren compraventa. Se oculta así la explotación de unos hombres por otros. Lo que Marx llamará al principio de *El Capital* el *fetichismo de las mercancías* entraña pues reificación, o sea, la atribución de una realidad independiente (y un precio de mercado) a lo que siempre son en realidad productos del esfuerzo humano, como si tras ellos no se alzara una red de relaciones sociales.

Así comienza nuestro camino de servidumbre. Cuando un empleado, soldado, obrero, proletario, esposa, quien sea, es deshumanizado por otros seres humanos, y transformado en una mera fuerza de trabajo o herramienta para su usufructo, placer, compraventa o explotación surge la reificación, y por lo tanto la alienación. Los objetos, pero también

las personas, se *cosifican*. Las últimas son vistas como objetos, cosas. Con la dominación (el poder de unos sobre otros en un sentido bien preciso: la capacidad de *injerencia arbitraria* de unos sobre otros) el hombre se enajena y es enajenable, es como un bien cualquiera en el mercado cuyo coste incluye la manutención del esclavo o el salario que hay que pagar al obrero.

Marx piensa que el hombre puede eliminar la enajenación mediante la praxis revolucionaria, es decir, la acción hacia la supresión y superación *(Aufhebung)* de su condición enajenada. Ésta no se puede realizar ni mediante la mera comprensión filosófica de nuestra propia condición, ni mediante la sola acción individual, aunque ambas tengan su lugar señalado en el proceso de liberación. La verdadera solución reside en la alianza entre quienes, dentro de una sociedad dada, comparten una situación alienada y la comprenden. (La liberación comienza por entender uno mismo su condición de víctima.) Todos los problemas humanos tienen a la sociedad como único marco posible de resolución. No hay que esperar nada de los dioses, ni de la providencia, ni del destino. El hombre puede liberarse a sí mismo, pero ello sólo a través de un combate compartido con sus congéneres, que conduzca a la liberación de la sociedad entera. La salvación individualista y egoísta puede dar algunos resultados para unos pocos, pero no logra la emancipación de la mayoría.

Estas ideas genéricas fueron elaboradas por Marx en sus manuscritos de juventud, principalmente en su ya aludida *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, así como en los tres *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 (éstos no fueron publicados hasta 1932, lo cual significa que poco o nada influyeron sobre la sociología marxista antes de esa fecha). No obstante, la teoría marxiana de la alienación está presente en toda la obra de madurez de Marx y de Engels. A lo sumo, sus posibles vaguedades deben ser eliminadas a la luz del tratamiento dado por esos autores a la cuestión en cada caso. Los estudios llevados a cabo por ellos en su época de madurez en el terreno de la explotación capitalista, la opresión política y la lucha de clases, son corolarios al planteamiento inicial de la teoría de la enajenación. No la abandonan ni la contradicen, sino que la matizan y enriquecen. Si bien es cierto que Marx y Engels soslayaron más tarde algunas vaguedades románticas que impregnaban sus formulaciones juveniles, también lo es que la noción de alienación como condición a la vez fundamental y superable merced al esfuerzo humano no es una mera concepción inicial de Marx, descartada más tarde, sino una convicción profunda, jamás abandonada, sobre la que se alza toda la teoría marxiana del hombre y de la vida social, así como su manera de entender la naturaleza y empeño moral de la ciencia social.

5. Contra la concepción ingenua de la revolución

Marx fue elaborando sus concepciones no sólo frente a las doctrinas y las instituciones que más distaban de sus propias posiciones sino también y muy particularmente mediante una crítica acerba de ideas y movimientos que le eran más cercanos. Así, sus ataques a Feuerbach lo son contra el primer pensador que expuso la concepción de la alienación religiosa y que según Marx había hecho posible el materialismo genuino y la ciencia positiva. El caso es que a Marx y a Engels les preocupaban tanto las doctrinas reaccionarias como las revolucionarias. Según ellos, estas últimas tenían que ser liberadas de idealismo, misticismo y otros errores, para poderse integrar en la gran tarea de transformar el mundo y emancipar a los hombres. En consonancia con ello, durante una época que va de 1844 a 1848, ambos autores se entregan a una crítica vasta y despiadada de los teóricos revolucionarios de su tiempo. Este período comienza, naturalmente, con la radicalización del joven Marx, durante un tiempo escritor liberal y un tanto jacobino que, desde su *Gaceta Renana,* aún había preconizado una transformación constitucionalista de la sociedad llevada a cabo desde el estado. Bajo el influjo, entre otros, de Moses Hess, que escribía en la *Gaceta,* Marx abandonó el liberalismo del que participaban otros Jóvenes hegelianos, como por ejemplo Arnold Rüge (1802-1880), y se hizo comunista. Comienza entonces, no ya la crítica del liberalismo, que quedará subsumida en la crítica general de la sociedad burguesa, sino la de los revolucionarios mismos, cuyas doctrinas le parecen erróneas. Se escriben así, en 1854, las *Tesis sobre Feuerbach,* que acabo de reproducir y, el mismo año, Engels y Marx componen un ataque contra Bruno Bauer y otros Jóvenes Hegelianos que titulan sarcásticamente *La Sagrada Familia.* Este ataque culmina al año siguiente, cuando Marx y Engels redactan juntos *La Ideología Alemana.*

Bruno Bauer creía que la ansiada revolución podía hacerse sin agitación entre las clases inferiores, meramente mediante procedimientos intelectuales, merced al descubrimiento filosófico de la verdad. La fuerza de las ideas es tal, aducía, que la sociedad cambia en virtud de ellas, opinión por otra parte característica de un sector mayoritario entre los progresistas de la Ilustración, cuya fe en la razón se había extendido a una fe en la supuesta inclinación y capacidad del hombre para actuar en consecuencia con su conocimiento de la verdad. La sociedad puede transformarse, según Bauer, mediante el ejercicio de la filosofía crítica. En tal convencimiento era seguido por algunos parientes suyos (Edgar y Egbert Bauer) así como por la mayoría de los Jóvenes Hegelianos. *La Sagrada Familia,* primera obra en la que colaboran Marx y Engels, es una acometida devastadora contra este idealismo revolucionario, según ellos, ingenuo. El argumento marxiano es que las ideas no poseen independencia propia, sino que están enraizadas y dependen de las circunstancias materiales en que surgen. Por sí solas no pueden enfrentarse y transformar las condiciones de vida de las gentes. Esta noción la desarrollan

Marx y Engels con todo detalle en *La Ideología Alemana*, un libro ambicioso y desordenado en el que abarcan mayor terreno, pues incluyen a la mayoría de los teóricos revolucionarios alemanes de la época. Por ello, el libro se subtitula *Crítica de la novísima filosofía alemana en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán según sus varios profetas*.

La ideología alemana critica primeramente a Feuerbach, en especial a causa de su concepción abstracta, pasiva e ideal del hombre. Sigue un ataque contra Bruno Bauer, a quien Marx y Engels llaman jocosamente «San Bruno», basada en sus sueños pseudorrevolucionarios, y la extienden luego al socialismo de Hess, quien, dicho sea de paso, había dado a conocer el socialismo a ambos autores, además de haberles transmitido las teorías de Feuerbach sobre la enajenación. En cuanto a Bauer, no era éste el primer ataque contra él, pues Marx ya había publicado uno en los *Anales francoalemanes*, comentando su escrito en cuestión, *La cuestión judía*. Bauer sostenía que si cristianos y judíos abandonaban sus respectivas religiones se produciría una emancipación política, puesto que la discriminación contra los últimos desaparecería. Para Marx esto entrañaba un enorme confusionismo teológicopolítico. El prejuicio religioso, opina Marx, continúa existiendo en sociedades que gozan de una constitución liberal. Si la sociedad, dice Marx al final de su escrito *Sobre la cuestión judía*, consigue abolir la base material del judaísmo, o sea, su aislamiento económico y político, el judío acabará por desaparecer: «La emancipación *social* del judío es la emancipación *de la sociedad del judaísmo*», concluye. Por implicación, para Marx la cultura y religión hebraicas parecen ser secundarias frente a las condiciones de su aislamiento jurídico y cívico.

Además de otro ataque, esta vez contra Karl Grün, por su modo de presentar la historia del socialismo en el libro *El movimiento social en Francia y Bélgica (1845)*, *La Ideología Alemana* se alza también contra el extremo individualismo anarquista de Max Stirner, a quien cabe el honor de ser asimismo jocosamente canonizado por Marx y Engels. «San Max», dicen estos autores, tiene una idea absolutamente abstracta del «yo» individual. Todo su célebre libro, *El individuo y su propiedad*, peca de este defecto. Para ellos, este texto, en el que Stirner aboga por una visión del más extremo individualismo que imaginarse pueda, es el reflejo de los sueños individualistas de un pequeño burgués. La crítica contra Stirner ocupa gran parte de *La Ideología Alemana*, lo cual sorprendería si tuviéramos sólo en cuenta el valor intrínseco del libro de Stirner, con sus groseros fallos de lógica y su escaso respeto por la realidad. La popularidad que alcanzó en su momento explica sin embargo la preocupación de Marx ante esta forma frenética de anarquismo o de individualismo liberal exacerbado, pues ambas cosas es.

Esta primera fase de críticas a los revolucionarios de su tiempo culmina con la refutación que Marx hizo del pensamiento anarquista proudhoniano en *La miseria de la filosofía*, escrita en 1847. Pierre-Joseph

Proudhon (1809-1865) le había enviado su *Sistema de las contradicciones económicas*, también titulado *Filosofía de la miseria*, en el cual, utilizaba el lenguaje hegeliano para examinar el sistema capitalista de producción. Marx comprendió rápidamente que el abuso de la terminología hegeliana para presentar los sentimientos de justicia y fraternidad como superadores de las contradicciones económicas no podía dar resultados prácticos en la lucha del proletariado europeo por su liberación. Temiendo —como así ocurrió— que el texto proudhoniano tuviera un gran eco en Francia, Marx escribió una devastadora réplica contra la *Filosofía de la miseria*, en francés, durante su exilio bruselés. El texto de Marx posee, además, el interés histórico de ser la primera exposición de sus entonces nacientes teorías económicas, así como de su concepción de la dinámica de las clases sociales. Las presentaré luego, no obstante, en su expresión más madura, que Marx elaboraría con posterioridad a las revoluciones europeas de 1848. Ahora es menester aludir solamente a las diferentes tomas de posición de Marx y Engels contra las varias concepciones revolucionarias de sus contemporáneos, que tan erróneas les parecían. Fue precisamente su búsqueda incansable de criterios rigurosos para el análisis de los procesos revolucionarios de su tiempo lo que confirió a su interpretación la importancia sociológica que lograrían alcanzar.

6. **La teoría de la ideología**

Una de las preocupaciones clásicas del pensamiento crítico occidental ha sido el de la consideración de la relación entre lenguaje y verdad. A través del lenguaje nos comunicamos, mediante él enunciamos lo que queremos, lo que es, lo que no es, pero también lo que creemos que es y hasta lo que deseamos que otros crean que es. A la dificultad de conocer la verdad objetiva, no sujeta a la mera opinión, que tanto preocupaba a la filosofía griega, y que tiene su expresión clásica en el Mito de Er (o de la Caverna) con el que culmina poéticamente *La República* de Platón, se añade la cuestión de saber cómo y porqué las gentes se autoengañan o engañan a los demás tan a menudo. Durante el Renacimiento tardío Francis Bacon planteó esta cuestión e identificó una serie de distorsiones o 'ídolos' (como los llamó) característicos de la vida gregaria del hombre. Son creencias que nos equivocan, ya sea por el interés perverso de los demás, ya sea por la situación misma en que nos encontramos. A la cuestión epistemológica fundamental de saber cómo puede la conciencia conocer la realidad y alcanzar la verdad se añade así otra, de epistemología sociológica, que consiste en saber de qué modo las estructuras sociales o la cultura de un determinado ambiente, clase, grupo, gremio o país, distorsionan una percepción certera de la realidad, o bien favorecen que se conozcan ciertas cosas. De tal cuestión era ya muy consciente Montesquieu al observar los condicionantes sociales y materiales de nuestras concepciones descriptivas o morales del mundo, o Comte al re-

ferirse a los diversos estadios de creencias por los que ha pasado la humanidad. Por su parte, Marx dio un paso más en la elaboración de una teoría sociológica del conocimiento, o epistemología social.

Hay, en *La ideología alemana,* un aspecto que va más allá de la polémica recién aludida en la sección anterior, y que representa una de las aportaciones más agudas del marxismo a la sociología del conocimiento. Se trata de la noción y teoría de la ideología. La palabra «ideología» había sido usada al parecer por primera vez por el conde Destutt de Tracy (1754-1836), al final del siglo XVIII, con el sentido de «estudio de las ideas», significado que aún retuvo en varios autores franceses del siglo siguiente. No obstante, la expresión inmediatamente adquirió un sentido peyorativo. Suele citarse un discurso de Napoleón en 1812, en el cual opone la «oscura metafísica» de la ideología al verdadero «conocimiento del corazón y a las lecciones de la historia». Desde su empleo por Marx la palabra no ha perdido la implicación de que en toda ideología hay una distorsión de la realidad que pretende reflejar una concepción, discurso o versión de ella que no se corresponde con la verdad objetiva, sino que refleja los intereses de algunos.

Aunque algunos marxistas tardíos se hayan inclinado hacia un uso más neutro de la expresión, es decir, a entender que hay, por ejemplo, ideologías reaccionarias, como las hay progresistas, liberales, conservadoras, ello no es así en *La ideología alemana.* Marx y Engels llaman en esta obra «ideologías» a las doctrinas filosóficas basadas en ilusiones acerca de la realidad, que expresan, en vocabulario marxista (de procedencia hegeliana) una *'falsa conciencia'.* Marx y Engels sostienen que la ideología es una conciencia de la realidad en la que «los hombres y sus circunstancias aparecen al revés, como en una cámara oscura». Y agregan que la ideología no se expresa sólo en las doctrinas de los filósofos, sino que se encuentra también en los sistemas jurídicos, políticos o religiosos. Como quiera que, a su vez, éstos expresan las condiciones concretas de vida de diversos grupos sociales, se sigue que las ideologías son visiones del cosmos —éticas, teológicas, metafísicas— cuyo último origen es la sociedad misma.

Mas éste es sólo el planteamiento: la verdadera exposición detallada de la teoría marxiana de la ideología se encuentra a lo largo de las obras posteriores a *La Ideología Alemana.* Es en ellas donde Marx y Engels analizan las relaciones que surgen entre ideología y clase social, y enuncian las funciones de la ideología dentro de la estructura social de la cual es parte. Entre esas funciones, la fundamental es la de que la ideología predominante sirva para legitimar un orden social dado y permitir a las clases dominantes ejercer su poder pacíficamente, sin el uso de la violencia física. Cuando las clases subalternas creen a pies juntillas una visión determinada de la autoridad y del poder, las clases dominantes y sus jerarquías pueden gozar de sus privilegios pacífica y cómodamente. Hasta puede ocurrir que muchos de sus propios miembros crean en la bondad y verdad de lo que enuncia una ideología: ésta no tiene por qué ser siem-

pre fruto de una perversa manipulación del lenguaje o la mitología. Por esa razón el estudio de la ideología, en Marx y Engels, es parte inseparable del análisis de la desigualdad social y del conflicto de clases, es decir, la ideología es para ellos un componente estratégico para todo análisis sociológico.

Marx y Engels contrastan diversas ideologías con su propia visión del mundo, que consideran científica, es decir, libre de ideología. De la lectura de *La Ideología Alemana* se desprende que no estiman que su propia doctrina sea ideológica, lo cual, dados sus supuestos acerca de la cientificidad de su propia visión, es una conclusión lógicamente correcta. (Aunque todo dependa a la postre de que pueda demostrarse que su concepción sea tan científica como ellos mismos pretendían, lo cual han puesto en duda numerosos críticos, y no pocos de ellos amigos del marxismo.) Sin embargo, en el sentido neutro que llegó a adquirir la noción más tarde, ésta se extendió a los discípulos de estos autores, pues andando el tiempo vino a existir una ideología marxista. Asunto muy diferente es, claro está, que quienes suscriban a cada ideología pretendan que la suya sea la más correcta, si no la cierta. La aportación marxiana consiste en haber planteado estas cuestiones y, sobre todo, la de las relaciones entre estructura social y creencias políticas, religiosas, jurídicas y económicas. Por ello Marx y Engels figuran entre los fundadores de la sociología del conocimiento, una rama de la ciencia social que estudia las formas, contenido y dinámica del pensamiento y saber en los grupos y seres humanos y los relaciona con sus condiciones de vida así como con la distribución del poder y los intereses.

7. **Fundamentación sociológica del marxismo**

Marx y Engels se reunieron en París en setiembre de 1844, y comenzaron a elaborar el ataque contra los filósofos alemanes a quienes jocosamente llamaban «críticos críticos», y que publicarían al año siguiente bajo el título de *La Sagrada Familia.* Este libro pertenece plenamente a la época de la revisión filosófica de la ideología de la izquierda hegeliana, y a la construcción de los elementos básicos de la antropología marxista. Es ajeno, por lo tanto, a los estudios de la realidad social circundante que caracterizarían buena parte de la obra posterior de ambos autores. Empero, en ese mismo mes, Friedrich Engels había comenzado una indagación sobre la clase obrera inglesa que abrió la senda de esta suerte de estudios, no sólo dentro del marxismo, sino dentro de la investigación social moderna. A partir de obras como *La condición de la clase obrera en Inglaterra en 1844,* que Engels publicó en mayo de 1845, comienza la tradición empírica de la sociología contemporánea. La filosofía social sufre con ello un cambio fundamental: la especulación seguirá siendo necesaria, pero carecerá de validez tan pronto como intente desconocer los hallazgos más o menos imperfectos de la naciente cien-

cia social. Dentro, estrictamente, del desarrollo del pensamiento de Marx, la obra de Engels representa una llamada al estudio de la marcha de la vida económica contemporánea como base para emitir juicios certeros en la común tarea revolucionaria de los autores. Marx escuchó esta llamada e incorporó a su método de estudio y crítica el análisis de los datos estadísticos y demográficos, de beneficios y salarios, así como de cuantos documentos poseyeran relevancia para su trabajo.

La condición de la clase obrera en Inglaterra, según propia observación y según fuentes fidedignas —como reza el título completo original— combina la investigación y la observación con la intención revolucionaria. Engels dedica y dirige esta obra a la misma clase obrera cuya historia y situación describe, con el fin de que los trabajadores conozcan a sus propios enemigos. Uno de los peores, según el autor, es la clase media, cuyos intereses son diametralmente opuestos a los suyos, por mucho que sus miembros afirmen lo contrario. El estudio constituye, pues, una exhortación a la clase obrera inglesa para que actúe en un sentido revolucionario, para que los obreros descubran las causas de su miserable situación y se alcen contra ellas. El tono romántico da mayor fuerza a esta obra juvenil de Friedrich Engels. Todo esto no está en contradicción con las virtudes de objetividad recién aludidas. Precisamente es ésta una de las características de muchos escritos de Marx y Engels, en los que el tono polémico o incitador se combina con la utilización sólida de los datos. Respecto a estos últimos cabría descubrir inexactitudes en el análisis engelsiano, mas ellas quedan minimizadas por tratarse de un trabajo pionero en su campo. De todas formas su descripción del impacto de la técnica sobre la clase trabajadora es vívida y exacta. Engels estudia el influjo de la introducción de la famosa máquina de hilar «Jenny», los estampados mecánicos, la industria del acero, los ferrocarriles. Describe también, en un Capítulo que hace época, la nueva situación de caos urbano creado por la industrialización en la ciudad de Manchester: calles insalubres, barraquismo, barrios deteriorados, moradas exiguas donde se hacinan familias enteras. La miseria, en fin, del proletariado inglés en el siglo XIX, rodeado de indiferencia, explotado por una burguesía imperialista y liberal. Constata también cómo, frente a la ciudad medieval y renacentista, en la que se mezclaban varias clases sociales, o en la que surgían barrios de clase diversa pero en mutua dependencia y relación, la revolución industrial crea ciudades homogéneas y monótonas, de una sola clase, ciudades proletarias, cuyas burguesías viven en suburbios residenciales o en otras ciudades. Estas observaciones hacen de la monografía de Engels uno de los clásicos pioneros de la sociología urbana. Todo esto es descrito por Engels minuciosamente, sin sentimentalismos excesivos, con la severa piedad que emerge en todas sus palabras sobre las clases humildes.

Por otra parte, *La condición de la clase obrera en Inglaterra en 1844*, plantea la cuestión del enfrentamiento frontal entre la burguesía y el proletariado, es decir, uno de los temas más centrales a toda la sociología

marxista. Su veracidad o falsedad debería convertirse en elemento de juicio crucial sobre el que establecer la última validez de la concepción marxiana de la sociedad. Pero es menester presentar la interpretación marxiana del enfrentamiento de las dos clases principales de la sociedad moderna bajo su forma más madura, que surge como consecuencia parcial de la elaboración de una teoría económica de la producción capitalista de bienes. Esa teoría sólo queda apuntada en el informe social de Engels sobre Manchester. Su importancia, sin embargo, se dejó sentir inmediatamente en la actividad intelectual de Marx y Engels. Así, el *Manifiesto Comunista* que ambos redactaron en 1847 es fruto, tanto de su concepción filosófica como de su agudo conocimiento de las condiciones de vida del proletariado europeo, amén de su acendrada voluntad revolucionaria.

8. El *Manifiesto Comunista*

Moses Hess había preparado un panfleto que había de ser un manifiesto de los principios comunistas, destinado a la Liga de los Comunistas de París. Engels, que lo leyó, lo criticó tan severamente que fue retirado, y la Liga le encargó a él mismo que redactara otro, el cual habría de enviar a un congreso que dicha Liga iba a celebrar en Londres. Engels escribió un primer borrador, que Marx corrigió y amplió, en Londres, donde ambos se reunieron. A su vuelta a Bruselas (diciembre de 1847), Marx siguió refinando el texto. Destinado a convertirse en el más célebre de todos los manifiestos políticos conocidos, el escrito fue publicado en Londres bajo el nombre de *Manifest der kommunistischen Partei* en febrero de 1848, pocos días antes de que estallara la revolución de la misma fecha en París. Las traducciones a varias lenguas fueron prácticamente simultáneas.

El *Manifiesto del Partido Comunista* puede ser entendido desde dos puntos de vista: como documento revolucionario y como expresión de una doctrina políticosocial. Subrayaré el primer aspecto, no carente de implicaciones sociológicas puesto que aspira a interpretar la revolución en términos científicosociales, al menos implícitamente. La teoría social del *Manifiesto* pertenece a la visión general del marxismo, y tiene que ser forzosamente entendida dentro de su marco, so pena de malentender este documento. Su carácter revolucionario impone a sus autores serios límites de extensión así como ciertas exigencias de sencillez y retórica. El estilo terso y diáfano queda enmarcado por una lógica interna en su desarrollo que carece de precedentes en esta clase de documentos. Es difícil explicar el *Manifiesto:* hay que leerlo directamente. Su introducción reza de la siguiente manera:

> Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han unido a la sagrada caza de este fantasma, el papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los policías alemanes.

> ¿Dónde está el partido de oposición que no sea acusado de comunismo por sus enemigos gubernamentales, dónde el partido de oposición que no haya a su vez devuelto a los progresistas de la oposición así como a sus enemigos reaccionarios, el reproche estigmatizador del comunismo?
>
> Dos cosas surgen de este hecho.
>
> El comunismo es reconocido por todas las potencias europeas como una potencia.
>
> Es hora ya de que los comunistas expongan ante todo el mundo sus opiniones, sus objetivos y sus tendencias y que opongan a las leyendas del fantasma comunista un manifiesto de su partido mismo.

La primera parte del *Manifiesto*, que sigue a esta introducción, lleva el título de «Burgueses y proletarios». Su fin es exponer las líneas generales de la concepción marxista de la lucha de clases, y de la revolución como elemento inseparable de dicha lucha:

> La historia de toda sociedad precedente es la historia de la lucha de clases. Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y vasallo, amo y jornalero (en sentido gremial: *Zunftbürger und Gesell*), en una palabra, opresor y oprimido, han estado en oposición mutua constante, en una guerra abierta o encubierta, en una lucha que, o terminaba en una reconstitución revolucionaria de la sociedad o en la común ruina de las clases beligerantes.

En las épocas pasadas de la historia, sostienen Marx y Engels, encontramos una sociedad de desigualdad compleja, en la que hay varias clases y muchas gradaciones intermedias. En contraste con ellas, la época moderna posee un rasgo distintivo que la hace diferir de las anteriores: la simplificación de los antagonismos de clase y de la complejidad de las desigualdades. La sociedad toda «se divide cada vez más en dos grandes campos hostiles, en dos grandes clases que se enfrentan directamente entre sí: la burguesía y el proletariado». Para que se haya llegado a esta situación se han tenido que producir dos grandes hechos históricos. Uno, a nivel político, ha sido el progreso hacia las formas republicanas de gobierno, que ha destruido rangos. Otro, a nivel industrial, ha sido la gran revolución técnica. La burguesía, que «ha desempeñado un papel altamente revolucionario en la historia», ha sido la protagonista de estos cambios. La burguesía, donde ha alcanzado el poder, ha «destrozado todas las relaciones feudales, patriarcales e idílicas» del pasado y las ha sustituido con su moral basada en el beneficio económico, en el cálculo racional y en la explotación eficiente del trabajo humano de los demás. Su espíritu crematístico y de lucro no ha reconocido límites: la misma vida familiar ha sido sometida a las leyes del dinero. Así, en el ambiente burgués, el criterio del matrimonio de conveniencia prevalece sobre cualquier otro en la formación de nuevas familias.

A pesar de su victoria general la burguesía depende del proletariado, cuyo crecimiento ella misma ha fomentado. Mas éste acabará con aquélla, ayudado por la marcha inexorable de las leyes económicas. La concentración capitalista, el monopolio, las crisis inevitables socavarán hasta hundirlo ese mundo hecho «a su imagen y semejanza» que la burguesía se ha ido forjando. A causa de estas circunstancias, que «cada vez más amenazan la existencia de toda la sociedad burguesa», se posibilitará la revolución proletaria, reforzada por la expansión constante de la clase obrera que, a causa de las crisis que arruinan a nuevos sectores de la población, va aumentando incesantemente en volumen y número de sus miembros. El proletariado, afirman los autores del *Manifiesto*, ha crecido de tal modo que ya «se recluta entre todas las clases de la población» (es decir comienza a incluir pequeña burguesía empobrecida, a la que proletariza). Este aumento es inevitable porque depende del crecimiento de la industria, la cual, a su vez, es impulsada por la sed insaciable de beneficios de la burguesía.

Los comunistas, por su parte, declara el *Manifiesto* en su segunda parte, no son un partido más frente a los intereses de los proletarios, sino que se identifican con ellos:

> Los comunistas se distinguen de los demás partidos sólo por dos cosas, en primer lugar anteponen los intereses comunes de la totalidad del proletariado, independientes de la nacionalidad, en las diversas luchas nacionales de los proletarios, y los hacen valer; en segundo lugar, representan siempre el interés de todo el movimiento obrero a través de todos los estadios del desarrollo de la lucha entre el proletariado y la burguesía.
>
> Los comunistas son la parte más decisiva y siempre más avanzada de los partidos obreros de todos los países [...].

Los comunistas son, agrega el *Manifiesto*, los adelantados del proletariado —la que pronto sería llamada 'vanguardia del proletariado' por parte de los propios comunistas— gracias a su conocimiento, a un tiempo práctico y teórico, de la dinámica revolucionaria. Ello no les viene dado por las ideas o principios descubiertos por cualquier pretendido salvador del mundo, sino que proviene del conocimiento de las relaciones que se producen en una lucha de clases real, en la que están insertos. Así, los comunistas quieren la supresión y superación de la propiedad privada *(Aufhebung des Privateigentums)* porque saben que ésa es la dirección en que marcha la historia. Conocedores de la senda que conduce a la emancipación de las clases subyugadas a través de sus leyes, no hacen sino cooperar con ella y acelerar así la liberación final de la humanidad.

Esta liberación, basada en la supresión previa del sistema salarial capitalista, entrañará una mudanza de los modos de vida más característicos de la sociedad burguesa. Así, por ejemplo, desaparecerá la familia, pero desaparecerá también la prostitución; desaparecerá la nación, pero con ello no se dañará a nadie, pues los comunistas carecen de nacionalidad. (El nacionalismo es, para Marx, claramente, un sentimiento

burgués.) Mas, antes de llegar a este punto, los proletarios deben apoderarse del estado, y utilizar su fuerza para sus propios fines e intereses, que no son particularistas, ni sexistas, ni nacionales ni localistas, puesto que son los de la humanidad.

Con todo ello no se accederá aún al estadio histórico de comunismo. Sería utópico pensarlo. En los países más civilizados, dicen los autores del *Manifiesto*, será necesario primero poner en vigor una serie de medidas que humanicen la sociedad y la hagan más justa, como paso previo. Éstas pueden resumirse en diez puntos, a saber:

1. Expropiación de la propiedad de la tierra y uso de la misma para las tareas del estado.
2. Un sistema impositivo fiscal progresivo y fuerte.
3. Abolición del derecho de herencia.
4. Confiscación de la propiedad de todos los emigrantes y rebeldes.
5. Centralización del crédito en manos del estado a través de un banco nacional con capital estatal y monopolio exclusivo.
6. Centralización estatal de los transportes.
7. Multiplicación de las fábricas nacionales, de los medios de producción, de cultivo y mejora de las tierras según un plan conjunto.
8. Trabajo obligatorio igual para todos y creación de ejércitos industriales en especial para la tarea agrícola.
9. Unión de la empresa campestre e industrial, avance hacia la supresión paulatina de la diferencia entre la ciudad y el campo.
10. Educación pública y gratuita de todos los niños. Eliminación del trabajo infantil en las fábricas en su forma contemporánea. Unión de la educación con la producción de bienes.

El resto del *Manifiesto* está dedicado a analizar las diferencias entre el programa de los comunistas y el de los «socialistas reaccionarios». Éstos son, según Marx y Engels, aquellos que colaboran con la aristocracia o con la burguesía, o que se pierden en idealismos ineficaces, como era el caso de los socialistas utópicos, creadores de comunas industriales carentes de todo realismo. Los comunistas genuinos, en cambio, apoyan «todo movimiento revolucionario que vaya dirigido contra la situación social y política existente», teniendo siempre en cuenta la cuestión de la propiedad privada que es, para ellos, la cuestión central revolucionaria. Los comunistas son auténticos revolucionarios, y no lo ocultan. Su fin consiste en «el derrocamiento violento» del orden social establecido. Ello ocurrirá en todo caso porque, en frase memorable, los proletarios nada tienen que perder, salvo sus cadenas, mientras que tienen ante sí todo un mundo que conquistar. El *Manifiesto del Partido Comunista* acaba con las palabras «¡Proletarios de todos los países, uníos!».

Si bien se mira el *Manifiesto* no entra de lleno en los anales de la teoría sociológica, puesto que es, ante todo, un alegato vibrante a la liberación revolucionaria. Es un texto, empero, que obedece a un análisis

de las clases y de su conflicto que, a su vez, corresponde a una concepción específica de su dinámica, la cual refleja un modo sociológicamente interesante de comprenderlos. Hay en él una teoría sociológica implícita del capitalismo y del orden sociopolítico por él engendrado. Lo crucial en este sentido es que nos encontramos ante una doctrina política revolucionaria que aspira a fundamentarse sobre un análisis sociológicamente razonado. Un fenómeno sin precedentes en la historia de las ideas. Algo que, por lo tanto, forma parte esencial de la historia de la reflexión sociológica y de su influjo sobre el pensamiento, las aspiraciones y las actitudes de los tiempos modernos.

9. Materialismo histórico y modo de producción

Las revoluciones europeas de 1848 fueron instigadas por la izquierda burguesa, bajo la inspiración de intelectuales radicales, y apoyadas por el proletariado. En Francia, el rey Luis Felipe se dio a la fuga; en Austria, el arquitecto de la reacción conservadora internacional europea, Metternich, fue exiliado. Hungría se declaró independiente y republicana. La revolución se extendió a muchos estados alemanes. Por un momento parecía como si algunos de los anhelos expresados en el *Manifiesto Comunista* comenzaran a plasmarse. Al filo de los acontecimientos, Marx y Engels se reintegraron a Alemania y fundaron, en Colonia, la *Nueva Gaceta Renana*, con la que entraron en la liza ideológica. Su intención era cooperar en la edificación de un gobierno constitucional sólido. El orden constitucional, opinaban, más avanzado que el reaccionario, permitiría que los antagonismos inherentes a la sociedad burguesa encontraran un marco adecuado que les diera mayor fluidez. Con esta idea se trasladó Marx a Viena, donde intentó imponerla antes de que la capital habsburguesa fuera arrasada por la tropa rural de las provincias eslavas, las más atrasadas del Imperio. Engels, mientras tanto, combatía con el ejército revolucionario del Palatinado, mandando tropas y llegando a conocer la lucha cuerpo a cuerpo. No obstante, poco a poco, las fuerzas reaccionarias se iban recuperando, reconquistando una tras otra sus perdidas posiciones. Ambos amigos, al final, se vieron forzados a retornar a su exilio londinense.

Karl Marx se dedicó entonces a recapacitar sobre las lecciones aprendidas durante el breve e intenso período revolucionario vivido. Su tarea pasó a ser la de la indagación de las leyes de la historia, tanto de la pasada como de la contemporánea. A ello le empujó también la mejoría general de la economía, que se recobraba de la crisis de 1847 —precursora de la revolución del 48— y que le hizo reflexionar sobre la tenaz capacidad de resistencia y reacción de la clase burguesa. A partir de esta época, Marx elabora con detalle su filosofía de la historia, que es en esencia una teoría sociológica de la evolución histórica de la humanidad. El nombre, si no del todo feliz, por lo menos universalmente aceptado

para esa filosofía es el de «materialismo histórico», expresión acuñada más tarde por Friedrich Engels en el *AntiDühring*, la obra tardía de síntesis filosófica y simplificadora del marxismo ya mencionada. El materialismo histórico es congruente con la dialéctica. Es, en realidad, una concepción a la vez naturalista y dialéctica de la historia de la sociedad humana. Esta concepción aparece en Marx ya en sus obras primeras, en *La Ideología Alemana* y sobre todo en su *Miseria de la filosofía* y aún, esquemáticamente, en el *Manifiesto*, pero tiene su mejor expresión en la *Crítica de la economía política* de 1859 así como en *El Capital*, obra que empezó a aparecer en 1867.

Sus raíces deben hallarse en la noción marxiana de la relación del hombre con la naturaleza; según ella, todo cuanto es y le sucede al hombre ocurre dentro de la naturaleza. Esta última produce originalmente al ser humano, y éste, para satisfacer sus necesidades, entra en una relación dialéctica con una naturaleza cuya expresión más significativa es el trabajo. La centralidad de la noción de trabajo humano en la concepción marxiana del mundo ha sido ya puesta de relieve más arriba cuando analicé la teoría de la alienación. Es menester indicar ahora sus implicaciones para el modo marxiano de entender el orden social en general y su mudanza a través del tiempo. Para Marx, la labor, el esfuerzo humano práctico, es el pivote sobre el que se apoya en último término toda la estructuración de la sociedad. Mediante el trabajo no sólo crea el hombre riqueza, sino que se produce a sí mismo, produce su sociedad, es decir, su propia realidad, que es eminentemente social. Las fuerzas productivas de una sociedad no sólo se aplican a la naturaleza, sino que redundan sobre ella misma, confiriéndole una cierta estructura. Ello acaece en el marco de unas relaciones sociales de producción. *Fuerzas productivas* por un lado, y *relaciones sociales de producción*, por otro, constituyen dos esferas distintas, pero interdependientes, de la realidad social. Entre las primeras se cuentan herramientas, aperos, conocimientos técnicos y recursos naturales. Entre las segundas, las relaciones de subordinación entre personas, las de mando y obediencia, las de parentesco, las de propiedad, y así sucesivamente. En ciertos momentos históricos pueden encajar entre sí. Mas en otros, las primeras —merced a la innovación técnica, la acumulación de riqueza y otros factores— llegan a entrar en contradicción con las segundas. Se crean así tensiones y enfrentamientos que mueven toda la sociedad hacia un estadio nuevo e históricamente superior de organización social. Juntas, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, forman un todo dialéctico e inseparable, y constituyen lo que se llama un *modo de producción*.

La noción de modo de producción refleja directamente una concepción más profunda, característica (si bien no exclusiva) del pensamiento marxiano, que es la de *totalidad*. En efecto, más allá de las actitudes positivistas que se detectan en su manera de entender la realidad social —también presentes en Marx y Engels, sin duda— preside su obra la idea de 'totalidad social', noción que les permite concebir el conjunto de la

realidad social como un todo, compuesto por partes interdependientes e inseparables, en interrelación dinámica. Trátase de una idea originaria de la Ilustración (presente en la escocesa y en la obra de Montesquieu, entre otras fuentes) y que se mantiene muy viva en los predecesores inmediatos de Marx, como son Hegel y Saint-Simon. Una sociedad, según tal idea, no puede entenderse cabalmente contemplando y aislando uno de sus aspectos. Estudiar la miseria, o las clases medias, o una profesión cualquiera, o un conflicto social determinado, carece de todo sentido si quien intenta explicarlo no lo sitúa en su marco general ni explicita las relaciones que cada fenómeno, estrato, tensión o grupo humano mantiene con el conjunto.

Más adelante, cuando exploremos la estructura de la sociedad burguesa según Marx, constataremos con algún detalle la manera totalizante con la que él concibe la noción clave de modo de producción así como los aspectos infra y superestructurales que conlleva. Antes, sin embargo, observaremos varias de las totalidades históricas identificadas por Marx, cosa que hace a través de un análisis de los modos concretos conocidos de producción.

La primera totalidad u orden social general del que tenemos noticia corresponde a las sociedades prehistóricas. Representan éstas la relación hombre-naturaleza en su forma más simple. En el estudio que Marx dedicó a los modos de producción precapitalistas mostró cuál era el sentido de la historia a partir de aquellos tiempos. El sentido de la historia es, para Marx, el progreso de la humanidad. Su filosofía de la historia se halla inserta sin ambages en la gran corriente progresista, cuyos orígenes ya señalé en otro lugar. No obstante, la marcha, el ritmo y las leyes del progreso humano tienen en Marx unos rasgos peculiares que lo distinguen de toda concepción anterior. En primer lugar, la interacción entre el hombre y la naturaleza, por sí sola, produce una evolución social; el hombre, al trabajar, crea nuevas condiciones de vida, las cuales, a su vez, lo transforman. Recordemos que, según Marx, el hombre se crea a sí mismo a través de su trabajo. En las fases primerizas de esa creación, el hombre se poseía a sí mismo y también al objeto de su labor. Mas el hombre no es un ser abstracto y solitario, sino un ser entera y esencialmente sociable; a causa de ello se genera una división social del trabajo, de naturaleza cooperativa, que hace posible un aumento de productividad y un excedente de productos por encima de lo que la comunidad primitiva necesita para su supervivencia y consumo estricto. El cambio o trueque de bienes surge así de tales excedentes, cuyo fin no es aún otro que el del uso y consumo compartido por la comunidad.

Este primer paso de la evolución histórica de la raza humana es ya un progreso, pues, mediante la división social del trabajo, los hombres comienzan a independizarse de la naturaleza. Dejan de ser sus esclavos. Esta independización ha requerido también un avance técnico: la creación de instrumentos que aumentan la fuerza humana y que median en-

tre los hombres y el medio natural. Estas transformaciones del mundo material del hombre entrañan también mudanzas fundamentales en las relaciones interhumanas que el ser humano, dice Marx, anhela intensificar y profundizar del mismo modo que desea abrir de par en par la naturaleza y conocerla mediante su esfuerzo.

El género humano se universaliza lentamente a lo largo de la historia primitiva de nuestra especie. El ser humano comienza en ella por darse cuenta de su humanidad a través de la relación erótica entre mujeres y hombres; pasa luego a la familiar y tribal, para descubrir más tarde la propia sociedad y reconocerse en ella. Todos los humanos se nos antojan entonces portadores de la misma dignidad y derechos que nosotros. Esta senda se recorre bajo el impulso de la división y cooperación progresivas e igualitarias del trabajo en la sociedad. El esfuerzo y la labor son el común denominador de todos los hombres, unidos en la creación de un mundo de todos, compartido. Es el mundo del comunismo primitivo.

La aparición de los primeros mercados —mucho antes de la circulación fiduciaria, de la invención de la moneda— destruye sin embargo la armonía de este proceso. Individuos o grupos privilegiados, en posesión de una mayor cantidad de bienes, operan con ellos, cuyo valor en cambio difiere de su valor de producción, y los venden a precios artificiales. La protección armada o la explotación de las posiciones de ventaja crea por vez primera un estado general de enajenación. Surgen así los esclavos, hombres totalmente alienados, objetos ellos mismos de posesión ajena, y surge también la sociedad civilizada que, a pesar de su enorme progreso técnico, es toda ella una sociedad enajenada. He aquí, pues, que la historia pasada es la historia de la enajenación. Su base primigenia es material y consiste en la relación hombre-naturaleza. Ésta se plasma en el trabajo, el cual, en un momento determinado, sufre una enajenación radical cuya duración es la de la historia conocida.

La naturaleza dialéctica de la realidad, de la cual la sociedad humana es parte integrante, impone ciertas condiciones básicas a su marcha en el tiempo; la más importante es que las mudanzas históricas se producen dialécticamente. Por ello cada etapa histórica crea situaciones que acabarán por socavar las bases de su propio orden. Ya vimos en el estudio de Engels sobre Manchester o en las palabras del *Manifiesto* cómo la burguesía inspira la expansión y consolidación de un proletariado el cual, a su vez, acabará siendo su peor enemigo. La evolución social no es linear sino que cuando cierto número de elementos se acumulan en una sociedad dada a través del tiempo, llega un momento revolucionario en el que se produce un cambio brusco y se hunde el sistema social anterior y surge otro nuevo, superior al anterior en técnica y conocimiento; al mismo tiempo el nivel de alienación se agrava en el estadio siguiente. Para Marx, pues, la mudanza social histórica es fundamentalmente endógena, engendrada por su dinámica dialéctica interna, aunque puedan darse factores exógenos (climáticos, de disponibilidad de recursos) que incidan también sobre los acontecimientos sociales.

La sociedad de su tiempo, la más civilizada de todas, dirán Marx y Engels, es también la más enajenada, pues está basada en la forma más refinada y abstracta de explotación, que es la capitalista. En ella la opresión no es directa —como lo es la del amo sobre el esclavo— sino a través de salarios, dinero, invesiones, mercados anónimos e ideología. La revolución que ha de hundirla no puede ya crear una suerte superior de alienación sino que acabará con ella de una vez para siempre. El análisis de este proceso es precisamente lo que ocupó los mejores esfuerzos de Marx, dedicados a desentrañar las leyes internas de la producción capitalista.

Si la historia viene determinada por las formas concretas de producción, consumo y propiedad, será posible distinguir varias épocas de la humanidad de acuerdo con esos criterios, y no según las ideologías o creencias dominantes, ni mucho menos según los nombres externos de las dinastías o de los «héroes» aparentes; el único protagonista de la historia son los hombres en general, en su actividad cotidiana. Toda comprensión justa de la historia debe partir de estas bases, piensan Marx y Engels. Dotados de este convencimiento, entraron de lleno en una descripción histórica de vastas proporciones que partía de una concepción del comunismo primitivo y llegaba hasta un estudio de los eventos contemporáneos, para adentrarse en una visión del futuro basada en los principios postulados por el materialismo histórico.

10. Estructuras sociales precapitalistas

Alejados por su talante y fidelidades de otros pensadores sociales de su época, cuyo progresismo difiere profundamente del suyo —de Comte, por ejemplo, o de Spencer, cuya obra examinaré pronto, en el marco de la corriente evolucionista— Marx y Engels comparten con ellos, sin embargo, una considerable confianza en su capacidad por elaborar un vasto relato sobre el origen, recorrido y porvenir de la humanidad. Hay, en un sentido, un abismo entre la comtiana Ley de los Tres Estadios y las leyes dialécticas de la historia propuestas por Marx. Pero hay, en otro, un terreno compartido por los diversos estudiosos y pensadores de aquella época por lo que se refiere a esa confianza en que la ciencia social estuviera ya en condiciones para desentrañar el secreto de nuestra evolución histórica como especie a través de los tiempos. Razones hubo para ello: el incremento en conocimientos arqueológicos, historiográficos y etnológicos era a la sazón espectacular. Ello condujo a una gran euforia cognoscitiva que abonó tal confianza.

Ha sido, sin embargo, precisamente el constante crecimiento de nuestros conocimientos lo que, a la postre, nos ha enseñado a ser mucho más cautos en nuestra visión de la historia general de la humanidad, o de grandes partes de ella. Por lo menos las aportaciones posteriores de la etnografía, la arqueología y la sociología histórica —como las realiza-

das a lo largo del siglo XX por teóricos como el sociólogo Norbert Elias (1897-1990), por ejemplo— han puesto de relieve las debilidades de las grandes visiones históricas clásicas, como las de Comte o Marx, ante la prueba del fuego de los datos conocidos o de las refutaciones más rigurosas. No obstante, los hallazgos posteriores no siempre las invalidan del todo. Ni nada permite declarar vana la tarea de proponer conjeturas plausibles sobre la dinámica que ha conducido a la humanidad, a través de los tiempos, a su condición presente.

En sus *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política* (1857 y 1859), dice Marx que, en líneas generales, podemos distinguir en la historia varios modos de producción predominantes: el asiático, el antiguo, el feudal y el burgués. Éstos, piensa, son los cuatro grandes modos de organización social que se conocen. Representan períodos en los que las contradicciones de la vida material y «el conflicto existente entre las fuerzas sociales de producción y las relaciones de producción» acarrean cambios históricos que hacen pasar a la sociedad a formas más elevadas. Cada paso es, pues, una solución, y una solución realista, pues la «humanidad sólo se plantea problemas solubles», en célebre expresión de Marx. En efecto, según él, los problemas surgen sólo cuando las condiciones materiales que son necesarias para resolverlos comienzan, como mínimo, a vislumbrarse. Una fase previa, e igualmente importante, a estas cuatro grandes estructuras sociales históricas, es la del comunismo primitivo. A grandes rasgos se puede expresar la concepción marxiana de esta secuencia histórica de grandes géneros de sociedad o totalidades sociales —salvo la burguesa, que examinaré luego con mayor pormenor— de la siguiente manera:

1. *El comunismo primitivo y las sociedades tribales.* Las primeras sociedades humanas, así como las primitivas o tribales representan, para Marx, un estadio subdesarrollado de la producción. Como la estructura social viene determinada, para él, por la productiva y de consumo, en la que debe incluirse el modo de división del trabajo, y este último es en la sociedad tribal asaz elemental, la sociedad misma es sencilla. La división social del trabajo queda confinada a una extensión de la división natural de las tareas impuesta por las diferencias de género y edad. La estructura social, afirma Marx en *La Ideología Alemana,* es en tales sociedades una mera extensión de la familia; los jefes tribales son patriarcales, mandan sobre la tribu y ésta, a su vez, sobre los primeros esclavos.

   En estas sociedades, y en especial, en las más arcaicas de entre ellas, la propiedad comunal es la predominante. Friedrich Engels se encargó de ampliar esta idea y de integrar las teorías de su tiempo en torno a la supuesta existencia de un comunismo primitivo en la historia humana dentro del esquema marxista. El sociólogo yanqui Lewis Henry Morgan (1818-1881), había defendido la hipótesis de que la humanidad, en el curso de su evolución, había pa-

sado por una fase primitiva de comunismo total, es decir, sin trazas de propiedad privada. Su obra *La sociedad antigua,* que apareció en 1887 bajo el influjo que la obra del naturalista y biólogo Charles Darwin (1808-1882), pronto tuvo sobre las ciencias sociales. Morgan basó sus conjeturas en las expediciones etnológicas que realizó entre los indios de Nortemérica. Según él, la situación inicial de la sociedad humana fue la de una horda promiscua, de la cual, andando el tiempo, surgió la familia consanguínea, basada en el intermatrimonio de hermanos, es decir, sin tabú de incesto. Pasando a través de otros tipos de familia, Morgan describe la aparición de la familia monógama, de cohabitación sexual exclusiva, la cual representa el fin de la promiscuidad. Paralelamente, según él, se va desarrollando la idea de la propiedad. Durante todas las largas primeras fases de la transformación familiar, la propiedad privada carece de sentido para el hombre; el estudio de los restos fúnebres que poseemos demuestra, cree Morgan, que la herencia tiene un papel muy poco importante en esos pueblos. La característica de todo pueblo primitivo es lo que él llama el «comunismo en vivir»: uso de las mismas moradas, participación en la misma comida, propiedad comunal de la zona de caza o cultivo. Esto fue truncado por el desarrollo de la noción de propiedad, único fundamento de la aparición de una rudimentaria aristocracia y de una esclavitud inicial. El esclavo podía aumentar la propiedad del poderoso y, por lo tanto, su poder. Engels asimiló estas ideas en su tratado sobre *Los orígenes de la familia, de la propiedad privada y del estado,* de 1884, haciendo patente, desde luego, su reconocimiento a la aportación de Morgan.

Para Engels, la *gens* —término acuñado por Morgan, del latín— es la unidad primitiva donde existe el comunismo total. Dice que, en la actualidad, y por lo que se sabe, se encuentra sólo entre los indios iroqueses, pero hay datos históricos de que el «gentilismo» existía en sociedades semicivilizadas, como las descritas por Homero, aunque ya no en su forma pura. El «derecho materno» predominante en los períodos más arcaicos —Engels suponía, como otros autores de su tiempo, que hubo un sistema general matriarcal antes que el patriarcal— es típico de aquella época. No obstante, la aparición de la propiedad privada, alteración básica de la sociedad comunal antigua, aporta el derecho patriarcal, con su criterio hereditario que perpetúa las diferencias de clase. La ley patriarcal minó la «ley gentilicia» matriarcal y comunista. Engels, por otra parte, no explica por qué apareció la propiedad privada, que quebró la presunta simplicidad natural de las primeras comunidades humanas. Se supone que ello ocurriría, como indicaba Marx, en relación con la complicación progresiva de la división social del trabajo. Al margen de estos y otros interrogantes y supuestos sobre el pasado remoto de la humanidad —a los que las

pesquisas etnológicas y arqueológicas posteriores han ido respondiendo y en muchos casos corrigiendo o refutando— es evidente la afinidad de la visión engelsiana de los albores de la humanidad con la de la comunidad primitiva, en armonía con la naturaleza y consigo misma, de tradición rousseauniana, teñida de una cierta nostalgia sobre un imaginario pasado, tan remoto como feliz, de nuestra especie. Ésta, a su vez, tiene antecedentes antiquísimos en el pensamiento social occidental, puesto que se remontan al poeta Hesíodo, por lo menos.

2. *La sociedad asiática.* Basándose en economistas de los hoy llamados clásicos, entre ellos en Stuart Mill, Marx reconoció que existía un sistema general de producción, y por lo tanto de sociedad, que no podía asimilarse a la feudal. Es esta característica del Asia y diferente de las otras formas civilizadas conocidas. Tal sociedad fue llamada por Marx «asiática» u «oriental», y su economía «modo asiático de producción», o «producción asiática». Según Marx, la característica de estas sociedades es que tienen una base hidráulica: dependen del riego de las tierras, el cual, a su vez, exige un control centralizado de los recursos acuíferos y de los peones que trabajan las tierras, los canales y los cultivos —arroz, trigo, centeno— bajo la despótica supervisión de capataces, mandarines y vigilantes imperiales. Los trabajos de irrigación no pueden ser creados por pequeñas comunidades, sino por gobiernos fuertes y con un mínimo de burocracia. Al mismo tiempo, las comunidades humanas deben estar dispersas a lo largo de los campos, de donde extraen su sustento:

> Toda la organización muestra una división sistemática del trabajo, pero (con) un mercado inmóvil. La ley que regula la división del trabajo, aquí actúa con la irresistible autoridad de la ley de la Naturaleza. La simplicidad de la organización para la producción en estas comunidades que constantemente se reproducen del mismo modo y que, si son destruidas por azar, vuelven a surgir en el mismo lugar y con el mismo nombre, nos da el secreto de la inmutabilidad de las sociedades asiáticas; una inmutabilidad que contrasta con la constante disolución y fundación de los estados asiáticos, y los incesantes cambios dinásticos. La estructura de los elementos económicos de la sociedad permanece intocada por las nubes tormentosas del cielo político.

Estas sociedades se caracterizan por un gobierno central despótico frente a un gran número de pequeños poblados, dotados de un cierto grado de refinamiento artesano, que poseen comunalmente la tierra. Éste es, dice Marx, el caso de la India, y fue el de la China originariamente. Rusia, afirman Marx y Engels, es un país de producción semiasiática: en Rusia los poblados son distantes y autosuficientes, incapaces de enfrentarse con el formidable poder del

zar. Pedro el Grande mismo, a principios del siglo XVIII, en vez de eliminar el despotismo asiático existente, lo agravó con una política de occidentialización que sólo afectaba a la modernización del aparato estatal.

3. *La sociedad antigua o clásica.* Es una sociedad civilizada, pero basada en un sistema esclavista de producción. El hombre libre aprende a desdeñar el trabajo, que es propio del esclavo, pero con ello aparece el ocio, que permite por primera vez la filosofía, la contemplación de los fenómenos naturales y el florecimiento de la democracia incipiente. Pasos, todos éstos, necesarios, según Engels, para el establecimiento mismo del socialismo moderno. La idea de necesidad histórica, como puede verse, penetra el pensamiento marxista. Así, esta sociedad esclavista desarrolla un gran número de características que ya pertenecen a la nuestra: el desarrollo del comercio, la diferencia entre la sociedad urbana y la rural y la primera construcción de la maquinaria estatal occidental, particularmente en Roma. Sin embargo, el grado de explotación del hombre por el hombre se amplía, se sistematiza y se agrava con la institución de la esclavitud.

4. *La sociedad feudal.* Posee muchas características de la antigua si bien el siervo posee ya la tierra de algún modo, aunque sólo sea en el sentido de que no puede separarse de ella: pero tiene que pechar, ceder al amo feudal de la tierra una parte de sus frutos, ejemplo clarísimo de plusvalía (la plusvalía, que definiré en seguida, es un elemento central de la economía capitalista). Otro elemento capitalista típico de la sociedad feudal es la usura, producto de un gran avance histórico, la economía monetaria. Estos factores hacen que en el seno de la sociedad feudal, eminentemente agrícola, vaya surgiendo un estrato social urbano que medra merced al sistema de producción capitalista totalmente opuesto a la relación feudal de servidumbre o vasallaje. Esta nueva clase, en un momento determinado, acabará con las estructuras políticas, religiosas y morales que justifican y garantizan la permanencia de la forma feudal de explotación y abrirá las puertas, con la introducción del capitalismo, al mundo moderno.

11. La economía marxiana: el modo capitalista de producción

Marx y Engels, pues, participaron del interés característico de su época por desentrañar los secretos del proceso histórico evolutivo de la humanidad. No obstante, concentraron sus mayores esfuerzos en desvelar las leyes sociales que regían la dinámica de su propio mundo.

Como quiera que, según ellos, es el modo general de producción, propiedad y consumo de bienes el que determina las formas primordiales de la organización social, tenían que analizarse, ante todo, los rasgos fundamentales del sistema económico capitalista, pues ahí yacía la clave que podía explicar el sentido de la historia moderna. Este análisis está contenido en los tres volúmenes del vasto e inacabado tratado de Karl Marx, *El Capital, crítica de la economía política.* Marx publicó el primero en 1867, y Engels editó póstumamente los manuscritos de los otros dos volúmenes, con sendos prólogos, en 1885 y 1894. Siguiendo su enfoque inveterado, Marx edificó su teoría a base de poner primero en tela de juicio los supuestos de la doctrina económica prevaleciente en su época, es decir, la liberal, representada por autores casi universalmente aceptados entonces, como eran Adam Smith y David Ricardo, para demostrar luego tanto sus contradicciones internas y explicaciones insatisfactorias como su aportación decisiva a nuestro conocimiento de la economía capitalista.

De los economistas liberales Marx heredó el convencimiento de que todos los hombres buscan su interés individual y que los demás motivos que inspiran su conducta son sólo secundarios frente al primero (como ellos, Marx entroniza la noción de *interés* y la sitúa en el centro de sus concepciones y análisis). De ello se sigue un alto grado de determinismo económico en la concepción de la sociedad, tanto en los otros autores como en Marx, con la diferencia en éste de que no intentaba enmascarar el instinto del interés individual tras ninguna teoría moral. Además, para Marx, la armonía general de intereses no puede realizarse en la guerra de todos contra todos que entraña la recomendación liberal del *laissez faire* y del mercado. Es ésta una recomendación utópica puesto que la armonización incruenta de intereses diversos sólo puede realizarse bajo el socialismo. Creer que la paz y la concordia económicas (amén de una distribución equitativa de la riqueza) surgirán de las condiciones concurrenciales del mercado es la utopía liberal, irrealizable, piensan Marx y Engels.

El determinismo de Marx es, además, dialéctico, es decir, es algo que en sí mismo tiene que ser superado a la postre. Éticamente, pues, Marx no es un determinista estricto, pues todo su sistema está orientado hacia la liberación final del hombre de sus condicionantes materiales y de su subordinación a los modos explotadores de producción, propiedad y poder. En cambio, en su análisis económico del pasado y del presente, sí lo es, dado que precisamente su definición de la sociedad moderna consiste en afirmar que se trata de una sociedad esclavizada por su propia estructura económica.

La esclavización de la sociedad capitalista se debe a un tipo particular de explotación del hombre por el hombre, que consiste en la retribución imperfecta del esfuerzo humano a través del salario, combinada con la posesión privada de los bienes de producción. Para demostrarlo, Marx se apoya en el supuesto de que el valor económico procede del tra-

bajo. El origen de esta singular noción, por mucho tiempo predominante en economía política, se halla en David Ricardo, para quien los precios se hallaban determinados principalmente por la cantidad de trabajo empleado en la producción de un bien.

La concepción marxista del valor ha sido llamada *«teoría del valor-trabajo»*. En efecto, hasta Marx, el valor en sentido económico significaba valor en cambio, es decir, precio, o bien valor de uso, así como también, en algunos casos, «justo precio» de un objeto. Marx no niega estos significados, pero busca uno más profundo, el que podría llamarse el sentido originario del valor económico. Elabora así, apoyándose en Ricardo, la explicación de que el valor económico es creado por el trabajo invertido en un producto. En una sociedad capitalista, los productos del trabajo son mercancías, es decir, objetos siempre sujetos a su compra y venta en el mercado. Marx comienza *El Capital* diciendo que un estudio del valor incorporado en esas mercancías nos revelará los rasgos esenciales de la estructura capitalista. Su atención se concentra, pues, en la mercancía, la cual tendrá como afirmaba Smith, un *valor en cambio* y un *valor en uso*. El segundo expresa la utilidad de un objeto para su consumidor o usuario, y el primero, su capacidad de compra de otros bienes. Sin embargo, tiene que haber algo común a los productos que pueda medirlos a todos y que no dependa de las fluctuaciones del mercado ni de las estimaciones subjetivas de cada cual. Ese elemento común es el esfuerzo humano invertido en la producción de una mercancía. La magnitud del valor debe medirse por la cantidad de trabajo contenido en un artículo. A su vez, el trabajo se mide por su duración, de modo que al decir cantidad de trabajo queremos decir tiempo (días, horas, meses) del esfuerzo individual o colectivo necesario para su creación.

El valor de una mercancía no consiste sólo en el trabajo tiempo invertido, sino también el valor de la materia prima y en los bienes de equipo necesarios para su producción. De estos dos últimos elementos, el primero se incorpora directamente a la mercancía, pero el segundo es, a su vez, producto del trabajo humano. Los medios de producción provenientes de la naturaleza, como es la fuerza hidráulica o eólica, dice Marx, no transfieren valor a los productos; sólo el trabajo puede hacerlo. Ahora bien, los precios no corresponden al valor de ese trabajo, sino que parecen obedecer a leyes muy diferentes. Ello se debe, en una economía dominada por el cambio y el dinero, como lo es la capitalista de mercado, a la existencia del valor en cambio así como a la especulación que ello implica en todo vendedor, que pretende obtener el máximo posible de bienes (o dinero) con su mercancía. A su vez, para conseguir beneficios a toda costa, el vendedor no tiene más que remunerar al trabajador por debajo del valor del producto de su esfuerzo; y es que, en realidad, en el sistema capitalista de producción, el obrero es sistemáticamente separado, enajenado, de parte del producto de su labor. Veamos cómo tiene lugar este fenómeno.

En el producto neto de toda industria existen dos elementos: el capital variable, que es la suma de los salarios, y la *plusvalía*, que incluye beneficios, renta, e intereses. Hay, además, un capital constante, que es el utillaje y la materia prima empleada. Si

Cc = capital constante Cv = capital variable Pv = plusvalía
Cc+Cv+Pv = Producto total industrial

al desglosar los elementos del producto total de una industria en una unidad determinada de tiempo, vemos que el elemento plusvalía está totalmente separado del capital constante o fondo de salarios. Éste permanece constante o fluctúa según la situación del mercado de trabajo, pero tiende siempre a permanecer en un mínimo, para que la plusvalía sea la más alta posible, produciendo los mayores beneficios conseguibles para el capitalista. Lo que a éste le interesa es que la proporción

$$Pv/Cv$$

que expresa el grado de explotación del trabajador, dé el mayor resultado posible. Así, si un trabajador cumple una jornada de 10 horas y

$$Pv/Cv = 3/2$$

tendremos que, al cobrar su salario, habrá trabajado 4 horas para sí, y 6 para el dueño, que no se le pagan. Una parte de lo que no cobra irá a reinversiones de capital o mantenimiento de la empresa, pero otra irá directamente a engrosar los beneficios del propietario, por el mero hecho de serlo, trabaje o no en ella. La teoría marxista del valor-trabajo parte de estas proposiciones elementales para irlas desarrollando, sobre todo en el III volumen de *El Capital,* e ir desarrollando así una expresión matemática sencilla de sus concepciones.

Estas ecuaciones elementales bastan para resaltar el núcleo básico en el análisis marxista del capitalismo: la propiedad privada, combinada con el sistema industrial y de mercado característica del *modo burgués de producción*, entraña una forma de explotación sistemática de la labor del obrero. Precisamente por su carácter básico, la estructura de este fenómeno económico determina a su vez la estructura de la sociedad capitalista. Así, no sólo los objetos creados por el trabajo son mercancías, sino que el trabajo mismo se convierte en mercancía, se mercantiliza, como ya vimos al contemplar la noción marxiana de alienación y la correspondiente de reificación. La expresión «mercado de trabajo» refleja realísticamente este hecho. Si el trabajo humano se puede comprar y vender, si es una mercancía y, simultáneamente, es también inseparable del hombre, éste mismo se habrá convertido en mercancía; es decir, su naturaleza habrá sido enajenada a través de la explotación que produce plusvalía. Esta explotación (*e*) puede expresarse y medirse así:

e = plusvalía del trabajo/trabajo necesario

Ahora bien, la sociedad burguesa o capitalista, no puede definirse solamente por su sistema elemental de producción y explotación, sino que tiene que entenderse como proceso histórico. Ello lleva a Marx a su teoría o *ley de la acumulación capitalista*; de esta ley se deducen dos postulados, el de la concentración del capital y el de la miseria progresiva de la clase explotada. La *acumulación capitalista*, o sea el acrecentamiento de los bienes más efectivos de producción, para el aumento de la productividad, es inevitable a causa de la competencia. La economía capitalista es liberal, es decir, concurrencial y competitiva, lo cual fuerza al capitalista a acumular capital para financiar su propia industria mediante mejoras e innovaciones que aumenten la productividad y la producción, y poder así vender más, o por lo menos, sobrevivir en medio de la concurrencia. Con todo ello se fomenta la innovación técnica. El capitalista ansía obtener máquinas nuevas y energía más barata que incrementen la efectividad y productividad de su industria. Sin embargo, al hacer tal, la proporción Pv/Cv disminuye, porque se ve obligado a gastar más en inversiones. Aumentan costes. El capitalista intenta frenar ese aumento eliminando trabajadores y aumentando la productividad al sustituirlos por máquinas, pero el éxito en esa estrategia le acompaña cada vez menos. Resultado: la acumulación capitalista produce una disminución constante en los beneficios. En su conjunto el capitalismo sufre así los efectos de la *ley de los beneficios decrecientes*. La plusvalía se va transformando inevitablemente en capital, y se sale, por así decirlo, del terreno estricto de los beneficios.

No todos los capitalistas logran continuar medrando en estas condiciones. En realidad, existe una tendencia históricamente muy clara, según Marx, que muestra que los capitalistas funden sus empresas o las concentran cuando se percatan de que con ello pueden aumentar beneficios. En otros casos, las fusiones no se realizan por acuerdo mutuo, sino porque una empresa poderosa absorbe a otra más débil. El sistema capitalista es, por definición, un sistema conflictivo, un sistema de antagonismos económicos en el que la solidaridad de los capitalistas sólo surge frente a la amenaza revolucionaria de otras clases inferiores o, en el pasado, frente a la opresión feudal de las clases nobles, basadas sobre formas más primitivas de explotación económica. Entre ellos, los capitalistas están dominados por la idea de suprimirse mutuamente. La eliminación del contrincante o la absorción de unas empresas por otras son consecuencias inevitables de la lógica propia al capitalismo. La formación del monopolio, del oligopolio, del trust y del cártel es sólo la consecuencia inevitable de esta dinámica connatural al capitalismo. La tendencia histórica es la de la *concentración capitalista* en un conjunto cada vez más estrecho de empresas y compañías.

Otra consecuencia de esta corriente es que los capitalistas, para enfrentarse con cualquier pérdida o disminución de beneficios, mantienen los salarios al nivel más bajo posible, es decir, al de subsistencia, y someten a la siempre creciente población trabajadora a un estado de pauperismo agudo. De hecho, hay una tendencia del capitalismo a crear cada vez mayor pobreza: el *empobrecimiento creciente* de la clase obrera, o proletariado, es uno de los procesos clave que se desencadena, en contradicción abierta con su capacidad inigualada a crear riquezas materiales. La palmaria e inherente irracionalidad de todo este sistema productivo genera, inevitable y periódicamente, grandes crisis económicas, que intensifican la concentración capitalista durante el período de recuperación, pero mueven toda la estructura hacia su colapso final, hacia el momento en que la crisis posea tal intensidad que la recuperación —en el sentido burgués de la palabra— sea ya imposible. El capitalismo, pues, marcha indefectiblemente hacia su propio apocalipsis, afirma Marx. En conocida expresión marxiana (y dialéctica) el sistema capitalista siembra las semillas de su propia destrucción o, dicho también de otro modo: la burguesía capitalista, al promover su modo de producción y enriquecimiento cava, a la larga, su propia tumba.

La problematicidad de algunas de estas prognosis sobre el porvenir de la sociedad burguesa —tan evidente si se contemplan a bastante más de un siglo de distancia de cuando fueron avanzadas— no debe enturbiar nuestro juicio sobre la solidez de la aportación marxiana a la ciencia económica y sociológica posterior. Así, Marx fue el primer teórico que elaboró un modelo general macroeconómico basado en un conjunto de conceptos rigurosamente definidos: el valor-trabajo; la plusvalía; la explotación; la transformación del trabajo en mercancía y ésta en dinero; la ley de la tasa decreciente de los beneficios; la ley de la reproducción del capital a través de su reinversión; la ley general de la acumulación capitalista. Naturalmente, todos estos conceptos han sido criticados. Con severidad en el caso de la teoría del valor-trabajo, y ello desde un primer momento, a causa de las insuperables dificultades que encuentra su análisis en la economía real. No obstante, durante un largo período de tiempo, la economía liberal no consiguió elaborar un análisis de la dinámica histórica del capitalismo y de su crecimiento precisamente por ignorar el enfoque de Marx. Otra cosa que no pudo hacer por muy luengos años fue integrar el fenómeno básico de la explotación económica en el seno de una teoría coherente y explícita del trabajo humano y de la producción de riqueza, muy a pesar de la herencia de Smith y Ricardo así como de los elementos éticos del utilitarismo, tal como los encontramos en Bentham y Stuart Mill. Desde el punto de vista científico ha sido éste un precio muy alto que ha debido pagar la economía liberal y ello, paradójicamente, en nombre de una actitud presuntamente científica, que la obligaba a evitar ciertas realidades elementales de la vida social bajo el capitalismo. Estas realidades incluyen la explotación, la apropiación privada de bienes comunes y ganancias

ajenas, la corrosión moral del empresario sin escrúpulos, el empobrecimiento y ruina de las víctimas de la competición y el monopolio, entre otras, que son precisamente esenciales para la interpretación marxista de la economía y de la dinámica social.

12. Estructura y dinámica de la sociedad burguesa: lucha de clases

El capital presupone el salario; el salario presupone el capital. Se condicionan mutuamente y el uno crea al otro. El capital, a su vez, presupone una colectividad, relativamente reducida, de capitalistas, que forman una clase social, la burguesía, y un estrato, mucho más vasto, de asalariados, que forman el proletariado. La estructura del sistema productivo determina así la general de la sociedad, aunque, como comprobaremos luego, no lo haga en términos absolutos. La interpretación de que el modo de producción junto a las condiciones materiales económicas poseen un influjo total sobre toda la organización social es, dice Friedrich Engels, incorrecta:

> Marx y yo tenemos la culpa, en parte, de que escritores más jóvenes subrayen el aspecto económico más de lo necesario. Tuvimos que hacer hincapié en este principio principal para oponernos a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no tuvimos siempre el tiempo, el sitio o la ocasión de dar a otros elementos presentes en la interacción humana el lugar que les corresponde [...].

Hecha esta notable salvedad hay que convenir, sin embargo, que las clases sociales poseen en Marx, fundamentalmente, una naturaleza económica. Aunque ni él ni Engels proporcionaran una definición explícita y nítida de clase social, es evidente que para ellos una clase es aquel conjunto de individuos que ocupan una posición similar dentro del sistema general de producción, consumo y control de bienes en una sociedad dada. Esta idea, es más clara en Marx que en ningún otro autor, pero no es enteramente nueva; la visión de la desigualdad en autores tan distintos como Aristóteles y Adam Smith sigue también líneas económicas. Es más, Marx mismo reconoce poseer antecesores en este terreno y en el de la noción de la lucha de clases. Lo que sí es nuevo es la centralidad de estas nociones dentro de todo el esquema interpretativo de la historia y de la sociedad. Así, para Marx, la estructura misma de la sociedad puede dividirse de acuerdo con la relación que sus diversos elementos mantengan con respecto a la producción; si son parte de ella, pertenecerán a la *infraestructura* de la sociedad, o *base* de la misma; mientras que todo el sistema valorativo, de creencias y de normas que existe en la sociedad será su *superestructura*. Como asevera Marx en su célebre prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política:*

> En el proceso de producción social en el que viven los hombres entran en relaciones definidas que son indispensables e independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un estadio concreto del desarrollo material de las fuerzas de producción. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el que las superestructuras jurídicas y políticas se levantan y a las que corresponden formas concretas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político y espiritual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia *(ihr Sein, su ser)* sino al revés, su existencia social la que determina su conciencia.

Según estos postulados, las clases sociales serán, para el marxismo, infraestructurales en tanto en cuanto emergen como consecuencia de la división del trabajo social, y superestructurales en la medida en que participan desigualmente del sistema de prestigio, derecho, política y creencias que penetra toda la sociedad.

Esas clases son varias, si bien dos de ellas tienden a destacarse más y más a medida que avanza el desarrollo capitalista: la burguesía, dueña privadamente de los bienes de producción, y el proletariado, amo sólo de su capacidad de trabajo. No obstante, durante las largas fases del desarrollo capitalista la importancia de las otras clases sociales es también muy grande, de modo que asumir una mera división dualista de la sociedad moderna significaría una simplificación injustificable. Así Marx, en el último Capítulo, inacabado, de *El Capital,* al describir las clases de su época, distingue tres principales: la de los «poseedores de mera fuerza de trabajo», la de los «poseedores de capital» y la de los «poseedores de tierra», cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, el beneficio y la renta de la tierra. Estas clases sociales son «las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el modo capitalista de producción».

En *Las luchas de clases en Francia* Marx enriquece con mayores distinciones este esquema tripartito: en la cumbre del poder social identifica Marx una «burguesía financiera» compuesta de banqueros, «reyes de los ferrocarriles», propietarios de minas, de bosques, y grandes terrenos; le sigue la «burguesía industrial», potente, tras de la cual se encuentra la «pequeña burguesía con todas sus estratificaciones» y la «clase campesina», ambas sin poder político ya; por debajo de todas ellas se encuentra el proletariado, y por último, el *Lumpenproletariat,* literalmente, el proletariado en andrajos. El *Lumpenproletariat* es un subproletariado, un «ejército industrial de reserva», sumido en la miseria más absoluta, al que los capitalistas recurren sólo cuando la coyuntura económica es favorable y hace falta más mano de obra en sus factorías. La mayoría de los parados crónicos pertenece a tal ejército de reservistas del capitalismo industrial. Aparte de estos momentos favorables, la masa marginal subproletaria vive en condiciones más infrahumanas que el proletariado. Todas estas clases son a tener en cuenta en cualquier exa-

men de la realidad social. Ello no obsta para que, dada la dinámica de la historia moderna, dos solamente sean a la postre las protagonistas, la burguesía y el proletariado.

La *burguesía* ha monopolizado todo el avance técnico, científico y cultural de los tiempos modernos. Durante su poderosa fase ascendente, lo ha llevado adelante. Al final se ha encontrado con todo el poder concentrado en sus manos. Así, cuantos vestigios quedan de las estructuras feudales sobreviven sólo mediante su coalición y subordinación a la burguesía. La burguesía ha impuesto al mundo su modo de vida, su concepción del estado, de la propiedad y del derecho. Controla la *sociedad civil*, es decir, el ámbito de la vida y la iniciativa privada pero también la sociedad política o estado, el cual para Marx queda subordinado a la sociedad civil burguesa. Ésta es el «reino de la barbarie» no el de la civilidad —salvo en el caso de la hipócrita moral burguesa— puesto que es el ámbito de la competencia silvestre de todos contra todos. La sombría visión que Marx introduce de la sociedad civil es, pues, abiertamente contraria a la propuesta por quienes, desde Hume y Locke hasta Hegel, la habían considerado como esfera privada y de iniciativas ciudadanas en la que se realizaba la tolerancia, la libertad, la privacidad, la concurrencia pacífica y otros rasgos atractivos de la civilización moderna.

La sociedad clasista no es un orden armónico, sino que muestra profundas contradicciones internas. Por ejemplo, las constituciones liberales burguesas proclaman principios igualitarios, pero sancionan la propiedad privada, fuente de toda desigualdad bajo el capitalismo, cual si fuera un postulado sacrosanto. Además, la burguesía, para ascender y dominar según su modo específico, es decir, mediante la conquista de la naturaleza y la expansión de la explotación de la energía natural, se ha visto forzada a crear una clase social a su servicio, cuyas proporciones son mucho más vastas que ella, y cuyas cualidades le son diametralmente opuestas: el proletariado.

El *proletariado* constituye, por esta razón, una clase *sui generis*. Es una clase como las demás, en el sentido de que se forja en lucha contra las otras y que ocupa un lugar definido dentro de la estructura productiva. Al mismo tiempo, sin embargo, no lo es porque encierra en sí las semillas de la negación final del sistema clasista mismo. En efecto, el orden que impondrá el proletariado cuando le llegue la hora de dominar será un orden sin clases, igualitario. Ello será así, asume Marx, porque vive ya en una situación en la que no hay propiedad privada, pues el proletario no posee nada, y «no tiene nada que perder salvo sus cadenas». En esto se distingue del esclavo, el cual es, él mismo, objeto de la posesión del dueño. El proletario es ya en cierto sentido libre: puede dejar de trabajar, aunque la alternativa a la que le somete el capitalista sea el paro y el hambre. Puede asimismo recurrir a la huelga, que es un acto de liberación contra el que el capitalista se ve impotente. Por estos rasgos específicos, pues, el proletariado es una clase original, cuya ascensión final representará el colapso de toda desigualdad social basada en clases so-

ciales. Ello ocurrirá, en última instancia, de un modo revolucionario, es decir, dialéctico, pues la clase proletaria no convive con ninguna otra, sino que está enfrentada y en lucha constante, aunque de intensidad variable, con sus explotadores capitalistas. Pero para que tenga lugar la ascensión histórica final del proletariado será necesario un requisito de índole psicológica: la toma general de conciencia del proletariado.

Para Marx, el fenómeno de la *conciencia de clase* es común a todas las clases dominantes, y también a todas las ascendentes, pero es más agudo en las primeras cuando alcanzan su zenit. Como vimos al explorar la noción marxiana de ideología se supone que la conciencia humana viene determinada por sus condiciones de existencia; las clases, a causa de las circunstancias materiales que las separan entre sí, desarrollan modos diferentes de ver y entender el mundo y la vida. Parte de ello es su modo de comprensión de sus propios intereses clasistas y de defenderlos y promoverlos. Así, hay clases que carecen de conciencia colectiva efectiva de sus propios intereses. En *El 18 de brumario de Luis Bonaparte,* Karl Marx se refiere a menudo al campesinado obrero francés como un estrato sin conciencia de clase, incapaz por lo tanto de velar por sus propios intereses y de colaborar con el proletariado. Sus condiciones de existencia, que incluyen su aislamiento y dispersión por el territorio campestre, impiden que el campesinado se una contra los amos de la tierra. En estos casos estamos ante una «*clase en sí*», y no ante una «*clase para sí*», para decirlo con un lenguaje acuñado por Kant con otros propósitos, y empleado luego por Hegel. Una clase no está completa si no es «para sí», si no vela por sus intereses y lucha contra su explotación; la clase «en sí», en cambio es inerme e inocua, se presta a su utilización por los poderosos como si fuera una simple herramienta. Las clases superiores tienden a perpetuar esta condición de las inferiores. Para ello usan varias armas, como su mantenimiento en la ignorancia e incultura, pero sobre todo emplean la ideología, parte de la *superestructura* legal y discursiva que oculta la verdadera naturaleza de la *infraestructura* formada por las relaciones de producción y por el orden económico.

Es menester ahora resaltar las funciones de la ideología, ya definida anteriormente, dentro del esquema de la lucha de clases. Uno de los escollos más difíciles de salvar por parte de una clase que desarrolla su propia conciencia, o sea, un conocimiento objetivo de su condición explotada y una voluntad de superarla revolucionariamente, es el de la *ideología dominante*. La clase superior impone su visión del mundo y el conjunto de creencias y normas de conducta que más le favorecen, en otras palabras, instintiva o deliberadamente apoya aquel conjunto de valores que le ha llevado al poder y le mantiene en él. Al rey le interesará que sus súbditos acepten como sagradas sus pretensiones al trono; al noble le interesará que sus vasallos no pongan en tela de juicio los privilegios de una casta aristocrática hereditaria; al militar le convendrá que el pueblo admire la mentalidad castrense y las empresas guerreras; y así sucesivamente. Las represiones ideológicas que han ensangrentado la historia tie-

nen su origen en este fenómeno. Los cristianos no hubieran sido perseguidos en el Imperio romano si sus creencias no hubieran amenazado buena parte de la estructura esclavista de aquella sociedad: su religión fue aceptada sólo cuando se hizo socialmente menos exigente y cuando las clases dominantes la adaptaron a sus propias necesidades.

Este último ejemplo nos lleva de nuevo a la cuestión de la concepción de la religión en el pensamiento de Marx. Dos cosas se pueden afirmar: primero, que para él la religión es de naturaleza exclusivamente superestructural; segundo, que suele ser utilizada ideológicamente por las clases dominantes, en cuyo caso es, como dijo Marx en una expresión célebre, «el opio del pueblo». En otras circunstancias, la religión es sólo una invención humana: «el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre». Mediante su uso ideológico, la religión, combinada con una ideología política, una visión histórica y otros elementos adoptados por la clase dominante, foma parte de lo que Marx y Engels llamaron «*falsa conciencia*», que no es otra cosa que una visión ilusoria de la realidad, gran mentira a la que la clase explotada puede llegar a adherirse crédula y fervientemente si las circunstancias históricas le llevan a ello.

13. La sociología marxiana de la revolución

Armados de estas concepciones, Marx y Engels se dedicaron, a partir de la aparición del *Manifiesto,* a estudiar e interpretar la historia contemporánea. Desarrollaron así un notable método para la indagación histórica y sociológica. El estudio de los acontecimientos históricos contemporáneos dotaba además a ambos autores de un nivel de concreción que de otro modo no hubiera alcanzado su teoría. Sólo el análisis del cambio social concreto podía permitir la presentación de la interrelación entre los elementos subestructurales y superestructurales, el alcance de las crisis económicas, la vitalidad de las clases reaccionarias, la fuerza y perspectivas reales de las progresistas. Este método obedecía también a la convicción marxiana de que no existen teorías verdaderas a priori: toda teoría debe ser probada mediante su enfrentamiento con los hechos conocidos. Si la experiencia no confirma la teoría, piensa Marx, la teoría debe o modificarse o descartarse.

Marx, es pues, un digno heredero de la tradición científica de su tiempo, muy al margen de que a su herencia a través de varios partidos políticos totalitarios del siglo XX le cupiera el destino de tergiversar del modo más trágico y violento esta actitud abierta y crítica. Una de las cosas que mayor irritación producía a Marx era lo que él llamaba la invención de 'ciencias privadas' alejadas de la ciencia universal o normal. La idea, muy posterior al propio Marx, y puesta en circulación por ideólogos stalinistas, de que existía una 'ciencia burguesa' al servicio de turbios intereses de la burguesía, frente a otra 'proletaria', al servicio de la clase obrera, representada por un partido único y sus consignas, le hu-

biera repugnado. También hubiera repugnado a Marx la dicotomía maniquea entre 'sociología reaccionaria', o 'establecida' al servicio de fuerzas ultraconservadoras y 'sociología crítica', al servicio de sublimes intereses emancipatorios. Esa noción haría cierta fortuna en la segunda mitad del siglo XX. Mas la ciencia social y la sociología buscan la verdad, y a ella se aproximan cuando son de calidad, aunque nunca logren alcanzarla. En tal proceso, cuando son genuinas, son siempre críticas: no había que llegar a Marx para descubrir que el afán de verdad y la crítica, en el universo social, son inseparables.

Otro asunto, asaz diferente, es que varios de los supuestos más generales sobre la historia, la naturaleza humana o el progreso, dentro de los esfuerzos marxianos por elaborar una ciencia de la sociedad, no puedan demostrarse empíricamente ni como verdaderos ni como falsos. (Algunos, como la secuencia histórica propuesta por Marx, son evidentemente falsos.) Lo cierto es que junto a su escatología histórica —siempre discutible— se percibe una actitud de notable respeto al dato y a la comprobación científica de los postulados o hipótesis propuestos. Así, la revolución de julio de 1848 en Francia (que pronto se extendió por gran parte de Europa) dio a Marx la oportunidad de comenzar a poner a prueba sus ideas históricas generales. La *Nueva Gaceta Renana* que él y Engels dirigían, comenzó a publicar su estudio de los eventos, bajo el nombre de *Las luchas de clases en Francia, 1849-1850*, durante este último año. *Las luchas de clases en Francia* relatan el fin de la monarquía del rey burgués, Luis Felipe, basado en la oligarquía financiera y el apoyo poderoso que recibió el nuevo gobierno por parte del movimiento socialista y la clase trabajadora en general, y cómo aquellas fuerzas burguesas que para nada habían participado en la lucha revolucionaria, se fueron adueñando poco a poco del gobierno. Marx demuestra cómo, dado el estado presente del desarrollo de la burguesía, del proletariado y del campesinado franceses, era imposible que los obreros pudieran imponerse al final. Resalta el hecho fundamental de su entrada, por primera vez, en un primer y efímero gobierno de coalición, o sea su aparición como fuerza política. Ataca así al *socialismo utópico*, que no tiene en cuenta la marcha y las posibilidades reales de la historia, al dejarse llevar por ensoñaciones y anhelos bienintencionados sin estudiar la situación social tal cual es.

La revolución sólo se puede hacer a favor de la corriente histórica; lo contrario es incitar a los oprimidos a sacrificios inútiles. La misión del revolucionario es marchar con la historia y acelerar procesos inevitables. Además, el revolucionario debe aprender las tácticas de cada clase, para saber operar contando con ellas. La pequeña burguesía, por ejemplo, sabe unirse con el proletariado cuando le conviene, para oponerse a la finanza monopolista, pero sabe también, como se vio durante la matanza de obreros de junio de 1848 (3.000 muertos, 15.000 deportados sin juicio), destruirlos sin piedad alguna. Parte fundamental de las tácticas de clase es la recién mencionada ideología: la pequeña burguesía de 1848

hacía gala de un republicanismo a la manera del de 1789, pero sólo mientras ello le convenía.

La historia nunca se repite, pero ciertas pautas de conducta comunes son de notar en los diversos movimientos revolucionarios. El de 1848 tiene paralelos indudables con el comenzado en 1789, y ello es lo que Marx desea demostrar en *El 18 brumario de Luis Bonaparte.* Napoleón había establecido el poder personal sobre una sociedad debilitada por los embates del jacobinismo, cuyas fuerzas constructivas aún no habían tenido tiempo de cuajar. Su sobrino, años más tarde, se deja caer en medio de una situación bastante similar, y utiliza la astucia y la maniobra electoral para conseguir la victoria. Es interesante la importancia que Marx da aquí a las cualidades personales del político ambicioso. Naturalmente, las condiciones sociales generales son las que, en último término, permiten la ascensión al poder a individualidades de toda suerte, pero Marx concede que su capacidad individual posee, a su vez, un valor de gran alcance, con lo cual matiza sus generalizaciones sobre la dinámica objetiva e impersonal de la historia.

Durante aquella época Engels publicaba en el *New York Daily Tribune* una serie de artículos que agrupó bajo el título de *Revolución y contrarrevolución en Alemania.* En ellos análizó los mismos eventos de 1848, pero dentro del marco germánico. También aquí se examina la respuesta contrarrevolucionaria, con las variantes específicas impuestas por la existencia de diversos niveles de desarrollo económico y multiplicidad de nacionalidades (alemanes y eslavos en algunos lugares) o estados (prusianos, renanos, austríacos). Engels muestra cómo las tropas eslavas campesinas que arrasaron Viena cooperaban con las fuerzas reaccionarias por su desconocimiento del mundo industrial, así como por su subyugación ideológica. También se alza contra los «quijotes y sancho panzas» de las revoluciones, que creen que éstas pueden triunfar de un golpe, sin tener en cuenta los inmensos recursos de que dispone la reacción. Engels no desaconseja la revolución, pero aboga por una estrategia eficaz, arte marcial del que Engels era gran admirador. Sus descripciones y análisis de los conflictos armados del siglo XIX son de los más sobresalientes de la época. Dentro de este espíritu, Engels recomienda a las fuerzas proletarias la lectura atenta de la obra clásica sobre la estrategia del general prusiano Karl von Clausewitz (1780-1831), autor del célebre tratado *Sobre la guerra.*

La cuestión crucial de la oportunidad del momento y modalidad del levantamiento proletario nunca dejó de preocupar a Marx y a Engels. Muchos años después de la revolución del 48, en la víspera del alzamiento del proletariado parisiense de 1870, en el curso del cual se estableció un gobierno con rasgos comunistas, Marx intentó disuadir a los obreros, precisamente por consideraciones de esta suerte. Una vez estalló la malhadada revuelta de la Comuna de París, tanto él como Engels le dieron por solidaridad su apoyo más incondicional, aunque la hubieran desaconsejado. Las meditaciones de Marx sobre la gran tragedia de

1870 aparecieron en 1871 bajo el nombre de *La guerra civil en Francia*. Su crítica de la derrota del proletariado estriba en su poca preparación revolucionaria. Una vez la revolución se desencadena, hay que llevarla a las últimas consecuencias, opina Marx. El Comité Central revolucionario cedió su poder a la Comuna, con lo cual se perdió el mando centralizado y se redujo mortalmente la eficacia de la revolución. El ejército proletario debía haber atacado Versalles y al gobierno sin titubear. En vez de ello le dieron tiempo para recuperarse y sitiar la capital. Dentro de ella, tampoco se tomaron ciertas medidas revolucionarias, como el haber prendido rehenes a miles (por ejemplo, los funcionarios del Banco de Francia), que hubieran aumentado la fuerza de los sublevados. A pesar de todo, la Comuna no fue una derrota, en el fondo. Con la Comuna, dice Marx,

> [...] la lucha de la clase obrera contra la clase capitalista y su estado ha entrado en una nueva fase gracias a la lucha de París. Sea cual sea el resultado inmediato, se ha alcanzado un nuevo punto de partida de importancia histórica universal.

Y es que Marx juzgaba que las revoluciones particulares como momentos parciales de un gran movimiento histórico revolucionario total. Por eso hay que distinguir en su pensamiento entre revoluciones y revolución final. Mientras tanto, es preciso analizar los conflictos parciales y locales, siempre desde la perspectiva del marco específico en el que ocurren. Las observaciones de Marx y Engels sobre el caso español merecen la misma atención que las que ambos realizaron sobre Francia o Alemania precisamente porque España se hallaba en un estadio distinto de su evolución histórica.

Intermitentemente, desde 1854 hasta 1873, Marx y Engels comentaron los acontecimientos de España. Con toda probabilidad, el máximo valor de estos escritos reside en su interés metodológico, pues aclaran su procedimiento interpretativo de la historia, puesto ya de relieve en los estudios de Marx sobre la lucha de clases en Francia. Gracias a este método, Marx hizo observaciones sobre España que a menudo han encontrado confirmación en las indagaciones de algunos historiadores. Aparte de este elemento de anticipación, el valor de los escritos marxianos sobre España reside en haber sabido ilustrar cómo los principios generales de la dialéctica histórica, tal como son concebidos por Marx, no entran en colisión con las circunstancias peculiares de cada sociedad, aun de aquellas, como la española, que carecían de una evolución burguesa equiparable a la de las naciones del noroeste europeo. Es decir, Marx asume la pertinencia metodológica de ese «rasgo diferencial» y realiza un estudio histórico resueltamente encaminado a la comprensión de la peculiaridad de cada país o circunstancia, único camino transitable para llegar a entender los efectos concretos de leyes sociales generales por él propuestas.

Según Marx, los movimientos revolucionarios españoles posteriores a la guerra de la Independencia contra la invasión napoleónica son notablemente uniformes, si exceptuamos las revueltas carlistas. Ello se debe a que el ejército, a causa de la debilidad del estado, es la única institución poderosa con que se enfrenta la corte. En España, «los sectores movilizables de la nación se han acostumbrado a ver en el ejército el instrumento natural de todo movimiento nacional»; no obstante, de 1830 a 1850, las ciudades se percatan de que el ejército va entrando al servicio de rivalidades partidistas y no al de la nación. La consecuencia es que, poco a poco, la población misma comienza a ejercer presiones sobre el ejército, para hacérselo suyo en sus reivindicaciones. Así, tras la Vicalvarada de 1854, se realiza en algunos lugares la fusión pueblo y ejército. Sin embargo, la contraofensiva reaccionaria pudo frenar al fin estos pasos hacia delante. Y ello no se debió sólo al poder militar o económico de la reacción, sino al control que ella ejerce a través de su ideología retrógada sobre el conjunto del país. Observando la figura del general Espartero, dice Marx que:

> [...] una de las peculiaridades de las revoluciones consiste en que, en el momento mismo en que el pueblo parece estar a punto de dar un gran paso e inaugurar una nueva era, sucumbe a ilusiones del pasado y pone todo el poder e influencia tan costosamente conquistados en manos de hombres que representan, o se supone que representan, el movimiento popular de una época ya terminada. Espartero es uno de esos hombres tradicionales que el pueblo acostumbra a cargarse a las espaldas en los momentos de crisis sociales y que, como el perverso viejo que hundía obstinadamente sus piernas en torno al cuello de Simbad el Marino, son luego muy difíciles de descabalgar.

Hay otros fenómenos que explican, además, las peculiaridades de la historia española decimonónica. Entre ellos está la larga tradición de insurrecciones contra favoritos reales, de la que hay ejemplos permanentes desde el siglo XIV, cuando la nobleza se alzó contra don Álvaro de Luna, favorito de Juan II de Castilla, hasta el motín contra Manuel Godoy, favorito de Carlos IV, que abrió la guerra de la Independencia. Estas insurrecciones, empero, no son revoluciones serias, afirma Marx. La primera vez que se perfila un movimiento genuinamente revolucionario es con la guerra antinapoleónica, pues el estado absolutista borbónico no había logrado desmoronar las estructuras feudales que dominaban la distribución territorial del país, la propiedad rural y la estructura de los municipios. La guerra de la Independencia hizo que lucharan juntos elementos eminentemente heterogéneos, los unos por la regeneración moderna del país, los otros por la vuelta a módulos tradicionalistas. Así, en plena guerra, vemos cómo los elementos revolucionarios, «con el fin de fomentar el espíritu patriótico del pueblo», apelan a los «prejuicios nacionales de la vieja fe popular». Marx insiste aquí en esclarecer el hecho de la complejidad de los conflictos en los cuales una nación entera lucha por ob-

jetivos aparentemente idénticos. Las contradicciones siguen latentes, y surgirán más violentas que nunca cuando se haya vencido el común enemigo. Sin embargo, para que aparezcan con toda nitidez, tienen que madurar los intereses que oponen unos grupos sociales contra otros. Por la falta de madurez burguesa de España, por ejemplo, nos encontramos con que la misma Constitución de Cádiz reproduce los antiguos fueros, puestos en el lenguaje de la Revolución francesa, y modificados un tanto para encajar con los tiempos nuevos. La reducida burguesía española no estaba en condiciones de producir un documento público del alcance del promulgado por la francesa en su Asamblea de París.

Engels, que ya había comentado asuntos españoles en sus artículos periodísticos sobre *La guerra mora*, es decir, sobre la conquista de Tetuán por O'Donnell, escribió, en 1873, otra serie sobre la sublevación anarquista del mismo año. Su fin era no sólo describirla, sino también redondear la gran polémica antianarquista sostenida por Marx y por él mismo desde que atacaran a Max Stirner y a Proudhon, muchos años antes. Engels considera que la insurrección española es vergonzosa. Según él:

> España es un país tan atrasado desde el punto de vista industrial que es imposible hablar siquiera en ella de una emancipación inmediata de la clase obrera. Antes de que pueda llegarse a ello tiene que atravesar España un desarrollo de varios estadios y superar una serie de obstáculos. La República ofrecía la posibilidad de comprimir ese proceso en el lapso de tiempo mínimo y posible, así como la de eliminar rápidamente los obstáculos aludidos. Pero esa oportunidad sólo podía aprovecharse mediante la intervención política de la clase obrera española.

Es, dice Engels en *Los bakuninistas en acción*, el apoliticismo anarquista el que ha hundido la posibilidad inmediata de la proletarización de España a través de la industrialización. De nuevo surge aquí el tema de la oportunidad histórica del levantamiento proletario. El abstencionismo bakuninista, que había arraigado en el anarquismo español, no podía ser sino fatal para el futuro de las fuerzas genuinamente revolucionarias en la península Ibérica. Los anarquistas, concluye Engels, «nos han dado en España un ejemplo insuperable de cómo *no* se hace una revolución».

14. **La dictadura del proletariado y la revolución final**

Frente a las revoluciones parciales, cuya historia Marx y Engels se esforzaron en describir, se alza la para ellos inevitable revolución final, que ha de acabar por completo con la burguesía y con su modo particular de producción. Esta será fruto, principalmente, de la dinámica interna del capitalismo, con sus crisis periódicas cada vez más graves, su destrucción paulatina de la demanda efectiva y su concentración monopolística del capital. La dinámica del capitalismo hace que, en ciertos mo-

mentos de su desarrollo, las *fuerzas de producción* (la estructura económica) entren en contradicción con las *relaciones humanas de producción* (la estructura social) y, por lo tanto, con la forma de distribución de la propiedad privada. Cuando estas últimas son retrógradas, es decir, cuando ya no fomentan la producción, comienza una era revolucionaria. La contradicción adquirirá inmensas proporciones en el momento final del capitalismo. La lógica devastadora del capitalismo, aquella fuerza capaz de 'fundir en puro aire todo lo sólido' —en justamente célebre expresión de Marx— creará al final las condiciones objetivas de su propia disolución. Mientras ello no ocurra, todas las revoluciones serán parciales, y se ventilarán a un nivel meramente estatal o político.

Durante la época del predominio burgués el proletariado lucha por ocupar el estado, que no es un todopoderoso ente metafísico, sino simplemente el instrumento de opresión de la burguesía. Ideológicamente, la burguesía presenta al estado como un representante que encarna a la nación o comunidad nacional. Mas tal comunidad no existe; la idea de comunidad nacional es un fetiche burgués, pues en el seno de las naciones existen irreconciliables antagonismos clasistas. Para Marx y Engels el nacionalismo es una quimera burguesa, un embuste para distraer a las clases subordinadas. Estos antagonismos adoptan necesariamente formas políticas porque la existencia del estado lo impone. Los obreros se van dando cuenta de que, por mucho que se organicen en sindicatos y que hagan valer sus reivindicaciones mediante la huelga, la manifestación y el trabajo lento, habrá un límite a lo que puedan concederles los patronos. Es entonces cuando se lanzan a la conquista del estado, el gran instrumento represivo desarrollado por la burguesía desde la sociedad civil que controla. Por eso la revolución es esencialmente un acto político, dice Marx, que consiste en el derrocamiento de un poder atrincherado tras el estado. El socialismo, que es el primer objetivo de la revolución, debe comenzar con el apoderamiento del poder político.

El objetivo principal es, claro está, el comunismo, mas a él sólo se puede llegar tras una época de transición, durante la cual el proletariado ha de detentar todo el poder del estado heredado de la sociedad anterior. Lo detentará, eso sí, dictatorialmente, para no permitir a la vencida burguesía que vuelva por sus fueros y restablezca el sistema capitalista. Esta idea de una dictadura provisional del proletariado como parte inherente a la revolución final es antigua en Marx, pero aparece con claridad en su *Crítica del programa de Gotha*, escrita contra los planes políticos del Partido Socialdemócrata alemán. Aunque Marx y Engels dicen poco del modo concreto de dominación que adoptarán los revolucionarios triunfantes, la noción de dictadura del proletariado es acorde con el espíritu realista de ambos autores, conocedores de que las revoluciones triunfan sólo si se afianza en el poder la nueva clase que accede a él.

La idea marxiana de la dictadura del proletariado, como la del colapso del capitalismo o la de la formación de un mundo comunista, pertenecen a una prognosis general de la dinámica histórica que queda

abierta a la crítica posterior. Son eventos que ocurrirán, creen nuestros autores, apoyándose en su propio análisis sociológico de los procesos revolucionarios, en el porvenir y por lo tanto toda descripción detallada entra dentro del oscuro terreno de lo utópico. Ello sin embargo, la predicción del futuro histórico forma una parte fundamental del enfoque filosófico y de la teoría sociológica marxiana, porque, al pretender ser científicos en el sentido que ellos daban a la ciencia, tienen que saber prevenir. La complejidad inmensa de la sociedad humana hace que, no obstante, Marx y Engels se limiten cautamente en sus afirmaciones de detalle y largo plazo. Así, por lo que hace a la dictadura del proletariado, ya el *Manifiesto* afirmaba que ésta se haría innecesaria en cuanto el estado mismo se hiciera innecesario. Suprimida totalmente la burguesía, creado un sistema socialista de propiedad y producción, el estado iría extinguiéndose y las relaciones económicas e interhumanas de tipo comunista comenzarían a hacer su aparición.

15. **El comunismo**

> El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoalienación humana y así, la conquista real de la naturaleza humana, por y para el hombre. Es la vuelta del hombre como ser social, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo previo. El comunismo [...] es la solución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre. Es la solución verdadera del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivización y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución al misterio de la historia [...].

El comunismo es, según implica esta cita, el reino de la libertad. Este reino empieza sólo cuando el trabajo esclavo de la naturaleza o impuesto por otros hombres deja de existir. De modo que el comunismo cae ya fuera de la esfera propia de la producción de bienes, una producción que la perfecta racionalización del mundo comunista habrá logrado simplificar y hacer más que llevadera para los hombres. En realidad, durante esa época futura, los hombres trabajarán libremente, para realizarse a sí mismos y alcanzar la plenitud que otras épocas les negaron. La actividad humana aumentará, pero esa actividad, dice *El Capital*, sólo se llevará a cabo a niveles dignos de seres humanos. Se trata del «desarrollo de las potencialidades humanas por sí mismas». No es posible describir la condición comunista con mayor detalle, porque no la conocemos, ni sabemos cómo será exactamente el hombre nuevo que surgirá entonces. Sólo sabemos, indica Marx, que la historia marcha indefectiblemente hacia esa meta. La naturaleza misma de la historia a partir del establecimiento de la sociedad comunista es un secreto aún. Sabemos tan sólo, opinan Marx y Engels, que la sociedad comunista será radicalmente diferente de

la existente, pues si lo esencial de la historia conocida es la lucha de clases, y ésta desaparece, se debe colegir que la historia misma desaparecerá. Quizá lo más adecuado al tenor de su razonamiento sobre este asunto sea afirmar que la sociedad comunista seguirá conociendo la historia, pero que ésta será esencialmente diversa de la nuestra, pues no estará dominada por la opresión, sino que pertenecerá totalmente al reino de la libertad humana.

No parece que estas concepciones sean teoría sociológica ni formen parte de ella, sobre todo si les aplicamos criterios estrictos de refutación y comprobación empírica. Son sociológicamente pertinentes, sin embargo, si se tiene en cuenta el estado de los conocimientos sociales en la época, pero sobre todo si nos percatamos que para Marx y Engels su visión del comunismo futuro —no menos fantasiosa que la teoría de Comte sobre el advenimiento de la Era Positiva— era la consecuencia lógica de la secuencia de civilizaciones y modos de producción que habían logrado establecer, así como de las leyes internas de desarrollo histórico según ellos mismos las concebían, es decir según su concepción de la evolución histórica general de la humanidad. Por todas estas razones Marx y Engels pertenecen también a una de las ramas de la gran corriente evolucionista predominante a lo largo del siglo XIX y mantenida, con revisiones sustanciales, también en el XX. A ella dedicaré atención en el Capítulo siguiente.

16. La síntesis de Engels y el marxismo como sociología

Las teorías, análisis y diagnósticos sociales propuestos por Marx y Engels poseen un notable grado de unidad interna, sobre todo si nos fijamos en el método y propósitos principales que los vertebran. Ello no significa que, en su conjunto, la obra marxiana esté exenta de ambigüedades, insuficiencias y supuestos o afirmaciones problemáticos o erróneos. Al contrario, éstos son lo suficientemente obvios como para que, desde el primer momento, surgiera la necesidad de solventarlos por parte de los múltiples seguidores de la concepción marxista. Los propios fundadores de esa concepción fueron quienes iniciaron esta tarea, la cual continuaría durante muchos decenios, a manos de sus seguidores.

La preponderancia cultural, política e intelectual que fue adquiriendo la interpretación marxista dentro del movimiento socialista durante las últimas etapas de la vida de sus fundadores forzó a éstos, y muy en especial a Engels, que sobrevivió a Marx, a una creciente actividad de explicación, puntualización y síntesis de su propia obra. Marx, enfrascado en la elaboración del volumen III de *El Capital,* obra que ya no podría acabar, dejó a su compañero el mayor peso de la tarea de esclarecimiento y hasta de popularización de su obra, cosa que él aceptó de buen grado, con su proverbial modestia y dedicación. Esta

decisión, tomada de común acuerdo, estaba destinada a tener consecuencias en alguna medida perniciosas, pues Engels, en sus últimos años, se fue inclinando hacia una concepción simplificada, determinista y cientifista, cuasi positivista, de la sociedad y su historia. Aunque no abandonó la tradición dialéctica que inspiraba su obra se acercó cuanto pudo al fuerte positivismo de la época y, por lo tanto, a un materialismo excesivamente simplista, que podía caer presa, como así sucedería, del dogmatismo ideológico entre muchos de sus seguidores de estricta obediencia política.

En la docena de años que separan la muerte de Marx de la de Engels —esta última ocurrida en 1895— cristaliza una tendencia que ya se estaba fraguando en vida de Marx: la promulgación de una doctrina (y no sólo de una teoría) marxista. Engels, en estrecha colaboración con varios discípulos suyos (algunos de ellos fundadores de la sociología marxista del siglo XX, como Kautsky, Bernstein y Plejánov) se convirtió en fuente principal de esa actividad promulgadora. Según su criterio, tras la desaparición de Marx lo esencial era mostrar que el marxismo era, ante todo, una visión científica del mundo. Con singular intuición Engels comprendió que la ciencia se había convertido en una fuente principal de legitimación en el mundo cada vez más secularizado de la época, y que el soporte de una presunta cientificidad a un movimiento liberador y revolucionario podía dar un resultado extraordinario. Tal soporte inspiraba ya, naturalmente, toda la obra anterior suya y de Marx, pero fue su nueva explicitud lo que le dio el empuje decisivo que había de hacer del marxismo una ideología crucial para la historia del siglo XX.

Con característico estilo marxiano, de polémica directa (a veces con autores de muy segunda categoría), Engels arremetió, de 1876 a 1878, contra el texto de un tal Eugen Dühring, en el cual éste presentaba una visión cientifista y positivista, asaz vulgar, del socialismo. Su influencia pareció muy negativa a Marx y a Engels, así como a su correligionario Karl Liebknecht quien, desde Alemania, urgió a Engels que atacara a Dühring. Marx hizo lo mismo, aunque pensaba que en sí los escritos de Dühring carecían de importancia, a fuer de triviales y faltos de rigor. El volumen de Engels contra Dühring apareció con el título de *La revolución de la ciencia según el señor Eugen Dühring* y pronto recibió el título más sencillo y popular de *Anti-Dühring* en sus sucesivas ediciones, prologadas por el autor, en las que éste puso de relieve la ayuda de Marx en su elaboración. Con el pretexto de combatir el socialismo de Dühring, Engels emprendió en ese libro una sistematización sencilla de las ideas del marxismo que evitaba las posiciones vagas y eclécticas de aquel autor. Ello proporcionó al libro, de mucha más fácil lectura que *El Capital*, una inmediata popularidad. Tal sistematización la realizó Engels afirmando que el marxismo avanzaba un conjunto de leyes del desarrollo social tan sólidas como las que Darwin había propuesto para la biología y que, por lo tanto, se trataba de una teoría verdadera, que no admitía tra-

tamiento superficial ni dudas infundadas. Sólo había un socialismo científico, el formulado por Marx, y todos los demás eran utópicos, románticos y equívocos.

Las leyes de la evolución histórica expuestas por Marx, según Engels, son leyes objetivas, en gran manera independientes de la voluntad y de la razón subjetiva de los hombres. Son las que han llevado del feudalismo a la sociedad burguesa. Son las que con férrea inevitabilidad llevarán del capitalismo al socialismo. La fe en la razón del hombre —a través de cuya actividad crítica éste transforma su realidad para hacerla más adecuada a la moral y que es característica de la herencia hegeliana del marxismo— se transfiere aquí a una fe determinista en la marcha objetiva de la especie humana a través de la historia. Obras subsiguientes de Engels, como por ejemplo *El origen de la Familia, de la Propiedad privada y del Estado*, de 1884, no hicieron sino presentar la evolución de la humanidad en términos de leyes inevitables y fuerzas anónimas. Estos escritos, mucho más leídos en un primer momento que los textos clave de Marx, pronto adquirieron un peso realmente canónico en el marco del movimiento obrero socialista y en el pensamiento de sus dirigentes. Como lo había de adquirir más tarde su obra póstuma, publicada en 1925, la *Dialéctica de la Naturaleza*, en la que Engels explicaba la doctrina que había de recibir el nombre de «materialismo dialéctico», en una versión mucho más rígida de la que hemos podido examinar anteriormente.

Engels no podía prever que su labor en pro de la accesibilidad y la correcta interpretación de una obra rica, abierta y llena de posibilidades para su profundización futura, podía coadyuvar a que sufriera, más tarde, un grave anquilosamiento por parte de los ideólogos oficiales de algunos partidos políticos con pretensiones marxistas. Tales ideólogos y partidos ignorarían una célebre definición de Engels según la cual el pensamiento marxista no es un dogma, sino una guía para la acción. Ha sido también una guía para una corriente descollante dentro de la sociología y de la filosofía social contemporánea. Marx y Engels no usaron la expresión 'sociología' en su obra, y lo hicieron adrede, para que no se les confundiera con Comte, a quien consideraban idealista, pequeñoburgués y conservador. Ello sin embargo, ambos lucharon por consolidar una filosofía de la sociedad que fuera científica y también, y sobre todo, por desarrollar una 'ciencia de la sociedad' —es decir, una sociología— que fuera más allá de la economía política. Al margen, en todo caso, de si ellos se hubieran llamado o no a sí mismos sociólogos, de lo que cabe poca duda es que su esfuerzo se concentró en la creación de una ciencia de la sociedad.

Durante más de un siglo el enfoque marxiano en el entendimiento de la sociedad moderna generó, al margen de sus ramificaciones políticas e ideológicas, una de las corrientes más potentes de la ciencia social: antropólogos, filósofos, economistas, historiadores y sociólogos hallaron en él inspiración, estímulo y una perpectiva científica de la que extraer

nuevas y a menudo intresantes hipótesis. El legado del marxismo pasó a ser, así, parte esencial de la cultura moderna.

Referencias bibliográficas

El lugar central de Marx como clásico de la sociología, junto al inmenso interés despertado por su obra por parte de historiadores, economistas, antropólogos y filósofos, ha puesto a nuestra disposición una vasta bibliografía. El lector hallará versiones castellanas diversas de prácticamente todas las obras citadas a lo largo de este Capítulo. Hay una edición general de las obras de Marx y Engels dirigida por Manuel Sacristán (incompleta) que tenía prevista 68 volúmenes, y empezó a aparecer en Editorial Grijalbo, en 1976. *El Capital*, traducido por Wenceslao Roces, fue publicado por el Fondo de Cultura Económica, en México, en 1968. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, fue traducido por Octavio Pellissa Safont (Ariel, 1985).

Son recomendables los siguientes estudios e introducciones a la obra de Marx y Engels: Manuel Sacristán *Sobre Marx y Marxismo* (Barcelona, Icaria, 1983) y su breve *Karl Marx, 1818-1883* (Universidad Autónoma de Barcelona, 1983); el mismo autor tradujo el *Anti-Dühring* (México, 1964); para la noción de enajenación, véase Joachim Israel *La Teoría de la Alienación* (Barcelona, Península, 1977); para el concepto marxiano de praxis, véase Agnes Heller *Teoría de las necesidades en Marx*, traducido por J. F. Yvars (Península, 1974); para un conocimiento del entendimiento marxiano de la religión, Charles Wackenheim *La quiebra de la religión en Marx* (traducción de Francesc Gironella), también editado por Península, en 1973. El libro contiene abundante documentación y bibliografía sobre la cuestión.

Una excelente antología de la obra marxiana, precedida de una introducción y una cronología, es la de Jacobo Muñoz *Marx* (Península, 1988). Un análisis global ejemplar es el de David McLellan *Karl Marx. Su vida y sus ideas* (Crítica, 1977). También Isaiah Berlin *Karl Marx* (Alianza, 1973) y la obra del padre Jean-Yves Calvez *El pensamiento de Carlos Marx* (aparecida en pleno Franquismo, en Taurus, 1958). Una iniciación excelente, aunque muy influida por aportaciones posteriores desde la microeconomía y la teoría de la acción racional es la de Jon Elster *Una introducción a Marx* (Siglo XXI, 1991).

De entre las críticas al pensamiento de Marx de las que más cabe aprender, descuella la primeriza del liberal austríaco Eugen Böhm-Bawerk, *La conclusión del sistema marxiano* (Madrid, Unión Editorial, 2000, edición de Juan Marcos de la Fuente) publicado originalmente en 1896, cuya crítica de la teoría marxiana del valor y la plusvalía es insoslayable. Por su parte la obra de Josep Ramon Llobera *Hacia una historia de las ciencias sociales: el caso del materialismo histórico* (Barcelona, Anagrama,

1980) sitúa el marxismo en el contexto de otras concepciones sociológicas y filosóficas, al tiempo que examina su propia evolución.

Respecto al libro sobre el que Engels basó su teoría de la génesis de la familia, de la propiedad privada y del estado, véase L. H. Morgan *Las sociedades primitivas* que en Madrid publicó la editorial Ayuso en 1973.

CAPÍTULO 6

EL EVOLUCIONISMO: DARWIN, SPENCER, EL DARWINISMO SOCIAL

1. Evolución y evolucionismo

La concepción de la sociedad humana en términos de gran mudanza histórica a través de los tiempos, sujeta a su propia lógica de desarrollo, es connatural a los albores de la sociología. Sus raíces más lejanas, compartidas con otras disciplinas, son muy antiguas, pues se hunden en la tradición antiquísima de querer presentar la historia del género humano y hasta del cosmos como un todo dotado de sentido o por lo menos como proceso unitario con unos orígenes, una dirección, un curso y un fin. Es una concepción que comparte un elemento indudable con aquellas que asumen que el mundo, la humanidad, o ambos poseen un claro destino o que están regidos por la providencia. La historiografía, la filosofía política, la economía y, finalmente, la sociología, todas ellas en sus tiempos primerizos, secularizaron mitos religiosos y racionalizaron relatos más o menos literarios, ajustándolos cada vez más a conocimientos fehacientes y, por lo tanto, socavándolos. Sin embargo, no siempre se emanciparon del afán de pronunciarse sobre un presunto sentido de la historia, revelador de una evolución general y significativa de la raza humana.

La ambición por lograr una visión amplia y coherente de la transformación de la humanidad desde sus orígenes hasta hoy no ha abandonado del todo la empresa sociológica, si bien las crecientes exigencias del rigor y cautela científicos, el reconocimiento de graves lagunas cognoscitivas o la conciencia de la escasa fiabilidad de algunos datos han inspirado prudencia y han minado la antigua confianza en la fácil elaboración y promulgación de grandes relatos sobre la evolución de la sociedad humana. Lo cierto, empero, es que durante mucho tiempo la posibilidad de bosquejar un esquema de tal evolución —a menudo, y como se ha visto, en términos de progreso— sirvió de acicate para la elaboración de una teoría sociológica general. Cuando, andando el tiempo, tal aspiración tuvo que desecharse, o por lo menos formularse de forma más acorde con el nuevo espíritu científico de la época, a fines del siglo XIX, algunos

sociólogos comenzaron a abandonar el empeño. Otros —como lo haría Émile Durkheim en su *División social del trabajo* de 1893— restringirían sus esquemas evolutivos a campos algo más circunscritos de la realidad histórica, aunque todavía bastante amplios, y presentarían sus hipótesis de manera más cautelosa.

Para los científicos sociales del siglo XX interesados en ella, la cuestión evolutiva general se relega, sin perderse, al trasfondo. A partir de la Primera Guerra Mundial, son muchos los sociólogos que abandonan los macroesquemas históricos para concentrarse en el paso de las sociedades tradicionales o premodernas a las modernas, y no pocos quienes prestan su atención a espacios circunscritos de modernización económica, política o cultural. A lo largo del siglo XX el énfasis en los procesos de modernización (o, en otros términos, de atraso y avance, o subdesarrollo y desarrollo) vino a sustituir en gran medida la inclinación primeriza hacia el gran relato que englobaba toda la historia evolutiva de la humanidad. Mas la preocupación por el conjunto de la historia de la raza humana no ha llegado nunca a desaparecer, puesto que el neoevolucionismo, acompañado de un mayor acopio de información sobre la historia general de la especie, volvería a reavivar el interés por el asunto al final de aquella centuria. Las indagaciones de la antropología física y el avance de los estudios paleoantropológicos y arqueológicos han venido a reforzar la curiosidad por la historia general de la humanidad. Quienes abrieron este frente cognoscitivo sabían mucho menos de lo que hoy se sabe por lo que respecta a muchos datos de crucial importancia, pero sin ellos o sin algunas de sus estimulantes hipótesis —sociológicas varias de ellas— no hubieramos llegado hasta aquí.

En los Capítulos anteriores hemos visto hasta qué punto se apoderó de la imaginación sociológica primeriza la visión general de la humanidad en términos de gran parábola histórica evolutiva. No otra cosa entraña la idea de progreso, a la sazón tan poderosa. Progreso y evolución son dos nociones distintas, pero, históricamente, estuvieron estrechamente emparentadas en la mente de los europeos a partir de la Ilustración durante largo tiempo. Presente en científicos sociales del siglo XVIII, como Adam Ferguson y varios fundadores de la economía política clásica, la idea de la evolución general de la humanidad (en términos progresistas) halla en Condorcet, Saint-Simon y Comte, como hemos visto, expresión paradigmática. Suma es la cautela de Montesquieu al tratar del asunto, inmunizado como estaba contra cualquier teoría del progreso, y también lo es en Tocqueville. Este último sin embargo, al reconocer como inevitable el paso de las sociedades aristocráticas a las democráticas, fue un notable adelantado en lo que se refiere a la redefinición de las grandes teorías del progreso en términos menos ambiciosos y realistas, como teorías de la mera (pero crucial) transición política desde las sociedades premodernas (feudales, feudalizantes y tradicionalistas) a las republicanas (democráticas, individualistas, y dotadas de una sociedad civil autónoma).

Dentro de este panorama Marx, ocupa un lugar muy especial. Por un lado se suma a él sin ambages, como acabo de mostrar en el Capítulo precedente. Por otro, especialmente en sus trabajos históricos así como en sus análisis del desarrollo capitalista, se halla entre quienes investigan por vez la primera el proceso específico de transición de lo premoderno a lo moderno, y luego la marcha misma de la modernidad. Marx por lo tanto pertenece también a la corriente que concentra su atención sobre una fase crucial de la evolución, la capitalista. Marx es así a la vez un representante de la grandiosidad del relato (como lo fuera Comte) y un adalid del análisis empírico y específico de una de sus etapas. Pero no es eso todo: Marx cree también en la unidad de la ciencia y del conocimiento científico. Su saber no puede contradecir los hallazgos de la ciencia natural: la ciencia es para él una e indivisible. Los descubrimientos de las ciencias de la sociedad tienen que estar en armonía con las leyes de la naturaleza, e inspirarse en ellas. No es pues casualidad que Marx hubiera pedido permiso a Charles Darwin, el gran fundador del evolucionismo biológico moderno, para dedicarle su obra cumbre, *El Capital*. Éste declinó cortésmente, pero la intentona es muy reveladora.

Ni todo el evolucionismo posterior a Darwin en ciencias sociales pertenece a lo que vendría en llamarse 'darwinismo social', ni todo lo que pasó por serlo fue verdaderamente darwinista, ni lo es ahora. Ello sin embargo, la publicación en 1859 de *El origen de las especies* por Charles Darwin tuvo repercusiones incalculables en las ciencias humanas, como las tuvo también en la cultura de nuestro tiempo y hasta en la producción de toda suerte de ideologías, algunas abiertamente perniciosas —racistas, en este caso— como suele ocurrir con aportaciones de gran alcance, que no son inmunes a las tergiversaciones más malignas, sin que a su autor pueda culpársele de los desmanes que otros puedan cometer usando torcidamente algunas de sus ideas.

La *evolución* es un fenómeno objetivo, más o menos conocido. El *evolucionismo* en cambio es una concepción (y, a veces, una ideología) que consiste en suministrar una explicación de la transformación de los fenómenos físicos, biológicos, animales, sociales y anímicos a través del tiempo, como fruto de una lógica de transformación y desarrollo. Hay un evolucionismo con respecto al cosmos (la cosmología como rama de la física) del mismo modo que hay un evolucionismo zoológico y un evolucionismo social. Y, dentro de este último, cabe distinguir tendencias muy diversas: por referirme sólo a doctrinas y teorías ya presentadas, una cosa es el evolucionismo incremental, de transformaciones incruentas que presenta un Comte y otro, muy distinto, es el evolucionismo marxiano, trágico, revolucionario, dialéctico, en la que el paso de un estadio de la humanidad al siguiente sólo ocurre mediante combates y enfrentamientos entre clases antagónicas y facciones enemigas.

En el presente Capítulo presto atención a un período determinado del evolucionismo sociológico, a partir esencialmente de la aparición de la obra darwiniana. Pero es preciso dejar abundantemente claro que la

teoría sociológica predarwiniana se hallaba ya profundamente imbuida de espíritu evolucionista. Al margen de su espléndida originalidad, Darwin mismo, como he señalado ya, se inspiró de lleno en el ambiente intelectual evolucionista de su época. Al apoyarse, además, en algunos casos notables en la obra y nociones forjadas por sociólogos o científicos sociales, su aportación constituye un ejemplo excelente de fertilización cruzada entre disciplinas diversas.

2. Charles Darwin

Tras estudiar medicina en Edimburgo y Cambridge, el inglés Charles Darwin (1809-1882) emprendió el viaje de exploración científica de mayor trascendencia de los conocidos, a bordo de la nave *Beagle*, en 1831, por costas y tierras sudamericanas y por el océano Pacífico. Seguidor de la tradición de los observadores naturalistas del siglo anterior, Darwin redactó un diario de viaje en el que deja constancia de su maravilla ante la inmensa variedad de formas físicas y de vida con la que se va encontrando, en lugares tales como la isla de Santa Elena, la Patagonia y las Islas Galápagos. Sus reflexiones y conclusiones tras aquel viaje tendrían consecuencias no sólo para la biología y la zoología, así como para la geología y la geofísica (cosa ésta que suele olvidarse) sino también para la ética, la filosofía en general y el pensamiento religioso. Las repercusiones que tuvo para las ciencias sociales tampoco fueron menores.

Su libro de 1859 lleva el título completo de *El origen de las especies mediante la selección natural, o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*. Su hipótesis nuclear es que tanto los instintos como los órganos de los seres vivos se han ido constituyendo «por la acumulación de pequeñas e innumerables variaciones, cada una de ellas buena para el individuo». Uno de los corolarios principales de tal noción es que hay en el universo de los seres vivos «una lucha por la existencia que conduce a la preservación de cada una de las desviaciones ventajosas de la estructura o del instinto» de cada organismo. La idea nuclear de toda la hipótesis darwiniana es extraordinariamente sencilla: toda la inmensa variedad y riqueza que presentan los seres vivos en la naturaleza tiene su origen en la *adaptación diferencial*; en efecto, los miembros de una misma especie, por mucho que se asemejen entre sí, poseen características distintas: algunas de esas diferencias accidentales (por mínimas que sean) permiten, a los individuos que las poseen, una ventaja adaptativa al medio en el que se encuentran; a su vez estos individuos son más capaces de sobrevivir y reproducirse en tal medio; en consecuencia, las generaciones subsiguientes reproducirán los rasgos de sus progenitores. Sobre un largo espacio de tiempo se irán formando especies nuevas que se habrán ido separando de las anteriores por selección natural adaptativa al medio.

Los organismos individuales y sus sociedades evolucionan pues a través de adaptaciones constantes a su medio, merced a aquellas desvia-

ciones (heredadas) y fortuitas que mejor resultado producen en cada caso: consecuencia de ello es que se van especializando y desviándose del tronco del que proceden. Así surgen, a la postre, nuevas especies, como aparecen nuevos órganos o se atrofian o desvanecen otros. Al mismo tiempo la lucha por la vida o, como dice Darwin mismo, por la existencia, conlleva también un combate permanente entre las especies, que o bien se devoran entre sí, o entran en liza por apropiarse recursos y territorios disputados, aunque puedan hallarse soluciones de complementaridad o parasitismo entre especies. En tal lucha sobreviven y sobresalen los más idóneos *(the fittest)* —no, como suele traducirse, 'los más fuertes'— para cada situación.

Ambas ideas clave en el pensamiento darwiniano —la de la lucha por la existencia y la de la supervivencia de los más idóneos— proceden directamente de la ciencia social. Darwin las extrajo de su lectura de la obra de Thomas Robert Malthus (1766-1834) *Ensayo sobre la Población*. Las demás nociones generales sobre la evolución pertenecen al espíritu de su época. (La idea de la supervivencia de los mejor dispuestos es malthusiana, pero la expresión precisa se debe al sociólogo Herbert Spencer.) Por otra parte, las nociones del gran sistematizador francés de la historia natural Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) fueron decisivas para Darwin, entre otras cosas para poder refutar algunas de ellas. Lamarck sostenía —como lo haría Darwin— que en última instancia no había fronteras entre las especies, y que estas no eran fijas, pero dio una explicación de adaptación orgánica (de usos que supuestamente crean órganos) muy insatisfactoria. Los cambios ambientales no crean órganos, como él creía, sino que permiten sobrevivir y medrar a aquellos individuos cuya herencia génetica y disposiciones mejor responden a la situación, lo cual es muy distinto.

La publicación de *El Origen de las especies* repercutió inmediatamente sobre las concepciones antropológicas de la época, aunque Darwin en un primer momento no había expresado ninguna opinión sobre nuestra naturaleza animal ni acerca de la semejanza de la especie humana a la de los simios. Pronto se desencadenó la polémica sobre la idea (errónea) de que Darwin afirmaba que descendíamos de ellos. En especial los elementos eclesiásticos y religiosos se enzarzaron en un combate amargo e insensato del que saldrían muy mal parados. En un libro de 1871 muy influido por las pesquisas de los antropólogos de su tiempo, *El ascenso del hombre,* Darwin negó semejante idea. No así la hipótesis implícita de que tanto los simios como nosotros procedemos, cada uno por su lado, de un tronco común anterior. Ya poco antes de la publicación de *El Origen de las especies*, en 1856, en un valle renano, el Neanderthal, habíanse descubierto restos óseos de un ser en apariencia humano pero lo suficientemente distinto a nosotros como para favorecer la idea de una evolución entre otras especies anteriores y la nuestra. Nunca se encontra-rían restos del eslabón (o eslabones) entre los monos superiores y nuestra especie, pero los hallazgos de la época,

así como los muchos que hasta hoy les seguirían, no permitirían dudas sobre la evolución entre ciertas especies anteriores y el *homo sapiens*. Estos descubrimientos estimularían también ideas y conjeturas sobre la evolución misma de nuestra especie. Su mayor exponente en aquella época fue otro inglés, Herbert Spencer, sociólogo pionero en estas lides, quien expuso, siete años antes de la aparición de *El Origen* de Darwin, una teoría general de la evolución en la que esa palabra se usaba ya en un sentido semejante al del zoólogo, para referirse a un proceso de producción de formas superiores de vida a partir de otras inferiores. Es más, la célebre frase «la supervivencia de los más idóneos» fue acuñada, como acabo de señalar, por el propio Spencer, y no por Darwin, en 1864.

3. **Herbert Spencer**

Nacido en la industrial ciudad de Derby, en el seno de una familia de protestantes heterodoxos *(dissenters)*, de mentalidad fuertemente individualista, Herbert Spencer (1820-1903) sufrió además el influjo de un padre que simpatizaba por un lado con los cuáqueros (religión pacifista, de gran amor al trabajo y a la práctica del altruismo) y por otro con las ideas utilitaristas de Jeremy Bentham. Fue un niño enfermizo entre muchos hermanos, al que su padre educó en casa, así como en la de un tío clérigo, militante progresista y reformador, dentro de la tradición liberal a la que Spencer mismo pertenecería toda su vida.

Más inclinado a las ciencias que las humanidades, Spencer se hizo ingeniero y entró en una compañía de ferrocarriles, de donde pasó a otra como delineante. Al abandonar ésta última, Spencer comenzó a escribir artículos en prensa de restringido alcance a favor de posiciones de liberalismo extremo, antiintervencionistas y casi antiestatalistas. En 1848 consiguió un puesto estable como periodista en *The Economist*, lo cual le permitió entrar en contacto con intelectuales y científicos notables, entre quienes hizo amigos para siempre. Publicó entonces su *Estática Social* (1851) con título de eco comtiano (si bien no parece que proviniera en absoluto de Comte) y el ensayo *La hipótesis desarrollista* (1852), trabajo al que acabo de aludir como precursor indudable de la posición de Darwin.

Una herencia de su tío le permitió abandonar la redacción del *Economist* y dedicarse a una vida frugal de sabio privado y solterón. Vivió en varias pensiones londinenses sin mayor relación amatoria conocida que su platónica e intensa amistad con la gran escritora George Eliot.

Tras la publicación, con poco éxito, de unos *Principios de Psicología*, Spencer sufrió una crisis nerviosa seguida de insomnios crónicos y por una inclinación a evitar a la gente (salvo a sus amigos íntimos) que formaría ya parte permanente de su temperamento. Superada la crisis, Spencer procedió a publicar varios estudios, al principio de na-

turaleza filosófica (como su *Filosofía sintética*, de 1862 en adelante) o científiconatural, para entrar luego en el campo sociológico, comenzando por *El estudio de la sociología* de 1873. Aparecieron más tarde sus *Principios de ética* y *Principios de sociología*. Sus obras de madurez cosecharon un gran éxito. La combinación de su afán reformista liberal con su anhelo de rigor científico dieron su fruto. Al abandonar toda pretensión excesiva o imperialista para la ciencia social y enlazar la sociología con las demás disciplinas, los científicos reaccionaron muy favorablemente hacia su obra. Con Spencer desaparecen las exigencias desaforadas o extravagantes que otrora habían dañado la aportación mesiánica de Comte. Ello no es óbice para que en su obra permanezcan los grandes esquemas generales que caracterizan a otros estudiosos de su tiempo, como sucede con el mismo Marx. La sociología arribó a muchos países unida al nombre de Spencer, incluidos los de Oriente y Norteamérica, amén de Rusia y España. En nuestra tierra el influjo spenceriano, que llegó a ser muy intenso, comenzó cuando sus *Primeros principios* —un libro que contiene un duro ataque contra la teología— se publicaron en castellano en 1879. En Estados Unidos, país en el que la sociología iba a gozar de notable porvenir, los primeros sociólogos empezaron su tarea bajo el influjo spenceriano. Su obra tuvo allí un eco cultural considerable, puesto que cierta burguesía competitiva y ascendente sintonizaba con sus posiciones individualistas y con su noción de lucha por la existencia, así como con las ideas de Spencer a favor de una sociedad civil fuerte y la desaparición del militarismo. Con Spencer aparece la figura del sociólogo que no es sólo un estudioso de la sociedad en el sentido científico de la palabra sino también pensador de la vida social y explicador de ella para un público culto y relativamente amplio.

Los restos del sociólogo liberal y reformista Herbert Spencer yacen en una tumba que se encuentra enfrente y a dos pasos de la del revolucionario y comunista Karl Marx, en el londinense cementerio de Highgate.

4. Organicismo y evolucionismo spencerianos

El pensamiento de Spencer debe entenderse dentro del marco de su esfuerzo por realizar una gran síntesis para integrar los conocimientos de su tiempo en un todo coherente. Como en otros casos —de nuevo debe mentarse el de Comte— el interés de ese conjunto es hoy meramente histórico. No obstante, merece atención desde nuestra perspectiva puesto que Spencer realizó ese esfuerzo enciclopédico, a la postre, desde la sociología, o más bien, con el objeto de cimentar una sociología respetable. A su vez los conocimientos acopiados de otras ciencias corrigieron, mejoraron o refrendaron los que él poseía desde la ciencia social. Con ello Spencer inició la aplicación de criterios científicos al saber sociológico. A partir de obras como la suya o la de Marx

la especulación sociológica no puede realizarse a espaldas de las pesquisas y hallazgos científicos, lo cual no entraña que teoría y especulación sean idénticas a investigación empírica o, ni mucho menos, que Spencer solucionara los problemas metodológicos y epistemológicos con los que pronto habrían de topar las ciencias sociales. Durante su época —anclada en una confianza ciega en lo que, sin perplejidades epistemológicas, se llamaba serenamente 'el método científico'— su aportación avanzó apoyándose en un análisis positivista y directo de los datos e informaciones a su disposición. Éstos, sin embargo, iban enmarcándose e integrándose en su concepción previa, muy general, de la naturaleza de las cosas.

En efecto, el anhelo enciclopédico de Spencer le condujo a la formulación de una teoría general de la evolución, que hallamos en sus *Primeros principios* de 1862. Su teoría se basa en tres proposiciones, que él consideraba universalmente válidas para la naturaleza, a saber: la persistencia de la fuerza; la indestructibilidad de la materia; y la continuidad del movimiento. De tales postulados se siguen otros cuatro: la persistencia de las relaciones entre las fuerzas, o 'uniformidad de la ley'; la transformación y equivalencia de las fuerzas, es decir el hecho de que éstas no se pierden, sino que meramente se transforman; el movimiento por la senda de la menor resistencia o mayor atracción; y, finalmente el ritmo alternante del movimiento. No es aconsejable entrar aquí en una discusión sobre la validez de principios tan abstractos, aunque sí quisiera observar que, si bien uno de ellos parece desafiar la importante noción de la progresiva pérdida de estructura de los cuerpos (segunda ley de la termodinámica, o de la entropía) otro (el de la alternancia) anuncia ya el hallazgo posterior del sociólogo y economista Vilfredo Pareto sobre la generalidad del componente cíclico en todo fenómeno social complejo.

Estos postulados están supeditados según Spencer a una ley general de la evolución, la cual reza que la realidad pasa a través del tiempo de una homogeneidad caótica a una heterogeneidad ordenada. Según su propio enunciado:

> La evolución es una integración de la materia y una disipación concomitante del movimiento durante los cuales la materia pasa de una homogeneidad relativamente indefinida e incoherente a una heterogeneidad relativamente coherente mientras que el movimiento retenido sufre una transformación paralela.

Esta 'ley' y los postulados anteriores se refieren a la evolución cósmica pero, dada la unidad de ese mismo cosmos, del que formamos parte, pueden aplicarse según Spencer a la vida social. En efecto, la sociedad humana habría pasado de una situación de homogeneidad primigenia hasta el alto grado de organización de los tiempos modernos. (El apelativo de 'sociedad compleja' para indicar sociedad moderna, que ha ido cobrando carta de naturaleza en el discurso contemporáneo, tiene sus

claras raíces en el evolucionismo spenceriano. Como las tiene la idea de que las sociedades llamadas primitivas son más indiferenciadas.) La noción crucial spenceriana es que la sociedad humana ha sufrido un largo y gradual proceso de diferenciación interna, una transición desde lo más simple a lo más complejo, con las correspondientes especializaciones de los miembros de tal sociedad y de sus instituciones. La gran transición de lo simple a lo complejo —sobre todo en la vida social— es explicado por Spencer mediante la *metáfora organicista*. Es éste un paso realmente importante en la historia del pensamiento social moderno, puesto que con él se abren las puertas a una corriente muy identificable dentro del evolucionismo, la del llamado *organicismo*, al tiempo que inicia una interpretación de la sociedad en términos funcionales, es decir, de actividades y órganos que cumplen funciones. De ahí que a los organicistas se les describa como *funcionalistas*. No todos los funcionalistas posteriores habían de ser organicistas, mas todo organicista es por definición funcionalista.

El organicismo es una perspectiva que consiste en entender las sociedades humanas como si fueran organismos. (La noción, sin estar vinculada al evolucionismo, es muy antigua, pues gozó de considerable popularidad en la Edad Media, si bien en términos antropomórficos y teológicopolíticos, no evolucionistas. Para muchos pensadores de aquella época la sociedad constituía ante todo un *cuerpo político*, con sus órganos o estamentos respectivos. Cada uno de ellos —brazos, cabeza, vientre— debía cumplir la función asignada en el orden establecido.) En su forma moderna más extrema, los organicistas asumen que nuestra sociedad es, sencillamente, un organismo, mientras que en su expresión más débil o cauta el organicismo asume que la metáfora orgánica es adecuada o útil, pero sin llegar a afirmar que la sociedad humana sea, de veras, un auténtico organismo.

Spencer no es extremista al respecto, pero sí considera que la sociedad es un organismo *sui generis*, puesto que posee un conjunto de elementos compartidos con los organismos. Se asemeja a ellos porque aumenta su masa, cosa que no sucede con la naturaleza inorgánica, por reproducción. Al igual que los organismos, la sociedad incrementa su complejidad estructural al acrecentar su tamaño así como la diferenciación funcional de sus componentes, ya sean estos individuos, grupos o instituciones. Inversamente, también, Spencer constata que todo organismo representa una suerte de sociedad, pues cada órgano cumple funciones diferentes y complementarias, mútuamente necesarias. (Ésta es una noción potencialmente conservadora, aunque no aparezca así ni mucho menos en el propio Spencer pues han sido muchos los ideólogos reaccionarios o ultraconservadores que han justificado, por ejemplo, la subordinación de la clase obrera aludiendo a su lugar necesario en el orden económico. Según el organicismo conservador todos tenemos un lugar asignado en un mundo de tareas y funciones complementarias, en un mundo 'orgánico'.)

Que la interpretación más extrema y grosera del organicismo no se aplica a Spencer se colige de su idea, fundamental en sus teorías, de que la evolución humana conduce desde las sociedades de estructura militar (o militante) a las de estructura industrial (o civil). En las primeras predomina un modo de regulación interna centralizada y coactiva, mientras que en las últimas se produce una descentralización y una disminución o desaparición del conflicto con las sociedades vecinas, al tiempo que la concurrencia mercantil e industrial sustituye a los enfrentamientos armados. En las sociedades militantes soldados (y frailes) suspenden su capacidad de ser libres y de pensar por cuenta propia para convertirse en agentes o expresiones de la voluntad de otros. En las civiles o industriales se produce un notable incremento de la autonomía de cada cual. Aparece así el individuo y el individualismo, como consecuencias de la evolución de las sociedades hacia la progresiva autonomía de cada uno de sus componentes. Spencer profundiza con ello en la cuestión de la producción social del individualismo. Asume que hasta la propia aparición del individuo (como ser destribalizado y autónomo, en liza con los demás y búsqueda de su propia identidad) es un subproducto de la evolución de las sociedades en su paso a la modernidad.

Hay en Spencer una muy obvia proyección de la ideología capitalista liberal al ámbito de la teoría sociológica, pero también una constatación de algunos rasgos descollantes de las sociedades industriales e imperiales —como la suya propia— frente a las precedentes. A partir del siglo XIX todo imperialismo se hace sólo viable si hay detrás un potente mundo industrial que imponga su hegemonía sobre mercados, cautivos o no. Es más, la potencia militar depende también de la industria, de modo que es la dimensión industrial la decisiva. En todo caso, para Spencer la actividad concurrencial capitalista genera una metamorfosis, por sublimación, de los instintos agresivos guerreros, que se plasman ahora en la competencia pacífica del mercado. Es una idea que perduraría, puesto que la hallamos en la obra del economista austríaco Joseph Schumpeter (1883-1950) en su ensayo *Imperialismo y clases sociales*, publicado en 1919 tras terminar la Gran Guerra, cuando expresó su fe en las posibilidades pacíficas y racionales del capitalismo frente a los nacionalismos belicosos y militaristas que acababan de ensangrentar el mundo. La «disposición pacífica» que según él despierta el mercado en quienes entran en liza dentro de él desplaza y desplazará la ferocidad militante que es legado propio de tiempos pretéritos. Una vez más, y como ha demostrado Albert Hirschman, la noción de la transición de una sociedad militarista a otra pacífica es esencialmente liberal clásica. Pensadores como Hume, Montesquieu y Adam Smith insistieron en que la aplicación de los grupos dirigentes europeos a hacer un buen negocio en vez de hacer la guerra, permitiría que sirvieran mejor a sus intereses económicos y que con ello domeñaran también su desaforada codicia por el poder desnudo. La posición de Spencer se sitúa dentro de esta tradición,

según la cual, la evolución histórica ha tomado o tomará esa dirección tan deseable.

Spencer tiene el mérito de haberse enfrentado, desde esta perspectiva, al propio imperialismo militarista y haber mantenido su posición pacifista en contra de las guerras imperiales británicas en el momento en que su país alcanzaba el apogeo de su poderío. La Guerra de los Boers en Sudáfrica (1899-1902), que fue particularmente feroz, no representaba para Spencer sino un ejemplo de permanencia recalcitrante del militarismo imperialista tradicional. Según su teoría de la transición evolutiva de lo militar a lo civil, ésta no podría estar libre de altibajos y fuertes reveses. El recrudecimiento del militarismo y del imperialismo no significaba que a la postre ambos no estuvieran condenados a desaparecer. Spencer no vivió para presenciar el vasto descalabro de la Gran Guerra de 1914, pero tal vez su interpretación evolutiva y optimista de la modernización haya tenido su peso en el eclipse posterior de algunas de sus ideas. En todo caso, acontecimientos como el creciente militarismo de la era victoriana en Inglaterra (y en otros países, como Prusia) obligaron a Spencer a superar su tendencia inicial (compartida con otros pensadores de la época) a entender la evolución como algo linear y único. Su paciente acumulación y cotejo de los datos etnográficos e históricos que iban llegando a Europa desde todo el mundo también le hicieron ver, al fin de su vida, que la tendencia a la complejidad, a la especialización funcional y al modo de vida civil e industrial no era tan universal como había pensado en un principio y que cada sociedad o pueblo seguía rutas distintas, algunas de ellas truncadas.

5. **Orígenes spencerianos del funcionalismo**

Una de las escuelas de pensamiento sociológico más notables del siglo XX ha sido la funcionalista, que se solapa en gran medida con su coetánea, la estructuralista. (Por eso, en algunos casos se habla de su confluencia en el estructural-funcionalismo.) Sin entrar aquí en ellas baste decir ahora que la corriente funcionalista es aquella que concibe la sociedad como un todo compuesto por actividades humanas especializadas y distintas, mútuamente dependientes y complementarias, a las que se suele llamar *funciones*. Ello significa que el funcionalismo es, ante todo *holista* (del griego *holós*, todo, conjunto), es decir que contempla y analiza la realidad social como conjunto de interdependencias. Por lo tanto el funcionalismo rechaza implícita o explícitamente, en mayor o menor grado, tanto la posición utilitarista individualista (según la cual cada ser humano va sólo en busca de su interés individual, por cuenta propia, sin atender a otros imperativos, grupales o comunitarios) como la colectivista conflictiva (la de Marx, por ejemplo, en que la lucha entre clases y grupos predomina, pero que

también es holista en el sentido de que cree fundamental para su correcta interpretación, como vimos, la toma en consideración de la totalidad o formación social entera, con su modo de producción correspondiente).

Spencer no inventó el funcionalismo, pero éste tiene sus orígenes modernos en su obra. Tanto él (como poco después Durkheim) fueron funcionalistas *avant la lettre*. De hecho los holistas clásicos (desde Aristóteles a Montesquieu, probable inventor, como señalé, de la expresión 'estructura social', hasta Comte, pasando por algunos organicistas medievales, como Santo Tomás) son protofuncionalistas. Entienden la sociedad como un conjunto de actividades (funciones) complementarias, mutuamente dependientes y ordenadas. No significa ello que ignoren el conflicto, pero sí que tiendan a verlo como patológico y desequilibrador. Ni tampoco implica que suelan dar como bueno cualquier orden social. Ni que ignoren el cambio, aunque sí que muchos de ellos lo vean más en términos incrementales y paulatinos que como algo cataclísmico o revolucionario (si se producen cataclismos sociales los perciben como peligrosos desórdenes o como indeseable caos). Ni, finalmente, en algunos casos señalados, consideran que no haya lugar en sus concepciones para fenómenos 'aorgánicos' o 'antiorgánicos' como el individualismo. Acabamos de ver cómo el individuo y el individualismo son para Spencer (como lo serán pronto para Durkheim, el otro gran precursor del funcionalismo) fruto de procesos históricos de diferenciación y complementaridad progresiva que alcanzan su cota más alta en las sociedades complejas industriales. Según tal perspectiva el individualismo es una mentalidad y un modo de comportarse no contrario, sino muy congruente, con la naturaleza orgánica del orden social de la modernidad. El individualismo sería un subproducto de la especialización funcional interna propio de las sociedades modernas.

Ni Spencer ni Durkheim (ni tampoco Aristóteles o Santo Tomás antes que ellos) se llamaron a sí mismos 'funcionalistas' pero su obra es el pilar donde acabaría sustentándose la doctrina estructural-funcionalista tan descollante en la investigación social y en el pensamiento sociológico y antropológico a partir de los años veinte del siglo XX. Su atractivo no consistió solo en su enfoque holista, recién mentado, sino también el de haberlo combinado con una concepción histórica evolucionista según la cual se produce un proceso mediante el cual las sociedades se vuelven cada vez más complejas, lo cual hace que su adaptación al medio sea también cada vez más complicada, al tiempo que su diferenciación interna y especialización funcional van aumentando. Nociones todas éstas destinadas a ocupar un lugar importante en las concepciones de no pocos autores posteriores, en escuelas diversas dentro y fuera de la sociología —aunque a menudo emparentadas entre sí— como lo son la funcionalista, la estructuralista, la concepción sistémica de la sociedad (incluida la teoría de sistemas) y el neoevolucionismo.

Desde la época spenceriana comenzaron a proliferar los autores que, incorporados al cultivo de la sociología, se sumaban al organicismo. Entre ellos, los evolucionistas organicistas usaron cada vez con mayor frecuencia el término función, en el sentido spenceriano, para referirse a aquellas acciones e instituciones sociales que refuerzan la estructura de un orden determinado y son necesarias a él, como son la reproducción de la especie humana, la adaptación del grupo al ambiente natural, su protección ante enemigos externos, el ceremonial religioso o político necesario para mantener la cohesión social, y así sucesivamente. (Con ello nace la idea, típicamente funcionalista, de que es menester establecer cuáles son los *requisitos funcionales* y necesidades básicas de toda sociedad para identificar qué instituciones los satisfacen en cada caso.) La expresión 'función' surge como una analogía de la noción biológica. Spencer observó que con el proceso histórico de creciente diferenciación interna de las sociedades se incrementa la autonomía de cada esfera de actividad. Surgen así empresas industriales, asociaciones para el entretenimiento, instituciones educativas, y así sucesivamente. Las sociedades complejas clásicas, las antiguas civilizaciones, muestran ya un grado de especialización muy superior a cualquiera precedente: el templo, el lupanar, el teatro, el mercado, el palacio, el torreón militar, lo demuestran, y sus ocupantes satisfacen necesidades y desempeñan funciones diversas. A través del tiempo se produce una intensificación de la diversidad institucional. Hay partidos políticos, sindicatos, escuelas, iglesias, hospitales, policías, ejércitos, compañías teatrales, navieras, financieras. La aguda especialización funcional y profesional emerge así como característica crucial de la modernidad. A su vez, cada institución se independiza relativamente de las otras, se autonomiza. Al tiempo que crece la autonomía de cada actividad e institución aumenta la dependencia mútua: una casta sacerdotal se especializa en el control y cultivo de lo religioso, el gremio periodístico lo hace con la prensa y la transmisión ideológica, los médicos sobre la salud, los jueces administran la ley. Tanto ellos como todos los demás oficios imaginables dependen para su existencia de otros, y hasta de la prosperidad de esos otros.

Uno de los problemas explicativos con que se enfrenta desde siempre este modo de ver las cosas es el de la desigualdad. Una cosa es entender la sociedad como una galaxia o red de instituciones relativamente independientes pero complementarias y otra es suponer que son iguales entre sí o que la visión rival, la de entender que las grandes unidades sociales son clases antagónicas, y no instituciones felizmente complementarias, carece de buenos argumentos para hacerse valer. Spencer fue el primer sociólogo funcionalista y evolucionista que dio un paso hacia la resolución de este interrogante, dentro de la tradición en la que está inserto, mediante su introducción del concepto, fundamental en toda la sociología posterior, de *estratificación social.*

La noción de estratificación tiene su origen semántico e imaginativo en la geología. (Seguramente fue incorporada por Spencer al vocabu-

lario sociológico a partir de su labor ingenieril en los ferrocarriles, cuando los peones cavaban zanjas y trincheras para abrir camino a las vías, y sacaban a la luz la estratigrafía del terreno.) En geología estraficación designa el orden de los estratos en la tierra o la roca. En arqueología se refiere al conjunto de los posos depositados por un período de residencia humana en un lugar. En sociología indica una ordenación duradera de rangos, ingresos, propiedad, autoridad y prestigio. Agrupa muchas características de lo que es la desigualdad social y, para muchos analistas, se confunde con ésta.

Contemplar toda la sociedad según la metáfora estratificacional tiene consecuencias notables para el diagnóstico que de ella hagamos. Así, concentrar nuestra atención sobre los diversos estratos que componen una clase social puede llevarnos —como así ha ocurrido, sobre todo entre sociólogos funcionalistas a lo largo del siglo XX— a negar la existencia misma de las clases sociales. Lo destacado es entonces un estamento, nivel o capa social, y no las grandes categorías de la desigualdad a que pertenecen. Asimismo, el énfasis sobre las funciones específicas desempeñadas por cada miembro de la sociedad hace que se reconozca la importancia diferencial de cada función pero que se descuide la pertenencia de cada cual a categorías, como las clases, más amplias y, desde otras perspectivas, mucho más relevantes.

6. **Spencer: empirismo e individualismo**

Spencer se dedicó con ahínco a acopiar datos sobre la evolución de la humanidad. Para ello recogió grandes masas de material, a veces con ayudantes, sobre las costumbres y formas de vida de toda suerte de pueblos. Con él comenzó la tradición etnológica y antropológica británica que, desde James Frazer (1854-1941) autor de la célebre y aún leída *Rama dorada,* hallaría investigadores de la talla de Bronislaw Malinowski (1884-1942), una de las figuras clave del funcionalismo. Spencer se convirtió en el catalizador y sintetizador crítico de los informes y datos que exploradores, misioneros, geógrafos y médicos aportaban desde todo el vasto Imperio Británico. Por mucho que a fines del siglo XX se pusiera de moda acusar a obras como la suya de eurocentrismo y otros pecados presuntamente imperdonables, lo cierto es precisamente lo contrario: con esfuerzos como el de Herbert Spencer se inicia una tendencia hacia la eliminación de las distorsiones en el recto entendimiento de los pueblos hasta entonces tenidos por exóticos. Con gentes como él se abren las puertas a una visión más universal, menos arrogante, de aquellos pueblos, e incipientemente, se echan los cimientos para entender y criticar la propia sociedad industrial europea y americana. Ningún pensador de la era victoriana británica ni europeo continental consiguió a la sazón liberarse del eurocentrismo, ni siquiera Spencer. Lo que sí se logró fue desencadenar la corriente universalista y mundializadora que habría de

emancipar a las ciencias sociales y la filosofía de la sociedad, andando el tiempo, de la servidumbre de confundir la civilización occidental con la norma de lo bueno o lo correcto.

El empirismo spenceriano es sintético y basado en los datos que otros le suministraban, puesto que él mismo no realizó expediciones ni exploraciones. Spencer buscó en ellos también confirmación de su propia concepción de la modernidad y el progreso. Su hábil defensa del individualismo liberal es ejemplo de ello. Aunque pueda parecer que el organicismo es lo más opuesto al individualismo, su argumentación permite entenderlo como expresión suya. La especie humana según Spencer evoluciona desde la cooperación forzada y rutinaria que hallamos en las comunidades primitivas a la cooperación libre y contractual de las modernas, en las que las partes entran en pactos de prestación mutua de servicios. Para lo último es precisa una mentalidad individualista. Esta noción representa una reelaboración del liberalismo tradicional que hasta entonces no sabía justificar históricamente sus pretensiones. Todo un conjunto de sociólogos, desde Spencer hasta Norbert Elías (1907-1990) se han esforzado por trazar la sociogénesis o formación histórica de la mentalidad individualista, así como la de las condiciones culturales (tolerancia, buenas maneras), económicas (concurrencia ocupacional, promoción empresarial, mérito) y morales (respeto al logro de cada cual) que confluyen en su consolidación.

La liza entre individuos y el subsiguiente éxito de los mejor dotados enlaza por un lado con el credo liberal y por otro con posiciones obviamente darwinistas o neodarwinistas. Tras la quiebra de las teorías tradicionales del derecho natural como soporte del individualismo, el binomio Spencer-Darwin propone soluciones evolucionismas difíciles de desaprovechar para los seguidores del liberalismo. Tales soluciones son además antiestatalistas, como puede constatarse en la obra de Spencer *El hombre contra el estado*, de 1884, en la que el autor intenta demostrar que el orden liberal, pese a todos sus defectos, es el menos dañino de los posibles. Con ello ataca a aquellos países cuyo régimen político interno es liberal pero que no son liberales ni tolerantes en su relación con otros pueblos, a los que imponen su fuerza. El imperialismo militarista debe ser superado.

Spencer liga la sociología a todo ello. La sociología era para él la herramienta de autoconocimiento que precisan los hombres en las sociedades avanzadas y seculares para irse liberando de sus propios mitos y cadenas; es necesaria para entender el mundo de las sociedades industriales y socavar las falsas creencias de las que aún somos víctimas y con las que hacemos víctimas a otros. Tanto Comte como Marx creían, como Montesquieu antes que ellos, exactamente lo mismo, aunque difirieran en tantas otras cosas entre sí. Pero podemos retener la idea de que a partir de ellos la misión sociológica entraña la reflexión, basada en datos fehacientes, sobre nuestra condición, una reflexión de la que se esperan consecuencias beneficiosas para nosotros mismos y para nuestros congéneres. Se trata

del fenómeno de la *reflexividad* del pensamiento sociológico, tema del que la misma sociología haría, a fines del siglo XX, objeto de estudio.

7. Organicismo y darwinismo social: Gumplowicz

Los últimos decenios del siglo XIX presenciaron, junto al desarrollo paulatino de la sociología y de las demás ciencias sociales, e incluso de su progresiva institucionalización (fundación del primer Departamento de Sociología del mundo en la Universidad de Chicago, en 1892), la aparición de las primeras escuelas dentro de la disciplina. Con un trasfondo compartido de positivismo (no siempre en un sentido comteano, sino en el estricto significado cientifista ya señalado en su lugar) una de las más destacadas de tales escuelas fue la organicista, aunque dentro de ella quepa hacer distingos importantes. En efecto, el organicismo pronto se bifurcó en dos grandes tendencias: la una era estática en su posición, pues tendía a ver la sociedad como un todo equilibrado que reflejaba a su propia tendencia a reproducirse tal cual a través del tiempo y otra, más dinámica, recogió la dimensión de lucha propia del darwinismo para plantear las cosas desde la perspectiva de considerar la vida social como esencialmente conflictiva.

El éxito relativo de la primera posición, la estática (sobre todo en el área cultural germánica, al principio), puede sorprender en una era tan agitada como la de la revolución industrial del siglo XIX, pero hay que pensar que precisamente, como reacción a tanta mudanza, el pensamiento conservador produjo una fuerte demanda de visiones estables de lo social. Uno de los organicistas de esa corriente fue Paul Lilienfeld (1829-1903) quien se ganó un lugar en la historia del pensamiento sociológico por haber llevado el organicismo a su extremo: la sociedad era para él, a todos los efectos, un organismo. En Francia René Worms (1869-1926) —fundador de un primer Instituto Internacional de Sociología, que aún perdura, y por lo tanto fomentador de la aparición de una comunidad sociológica transnacional— también adoptó una posición organicista extrema. Albert Schäffle (1831-1903), por su parte, fue más cauto y en su *Estructura y vida del cuerpo social* optó por un organicismo psíquico, según el cual el tejido que une a todos los miembros de la sociedad es de índole anímica, cosa ausente entre los animales. Para él las instituciones sociales humanas son facetas de la urdimbre psíquica de la especie y el estado es el «aparato regulador central» de los diversos órganos de la actividad social. He aquí, sin duda, una manifestación sociológica del estatalismo germánico, tan evidente desde la obra de Hegel.

El interés de autores como Lilienfeld, Schäffle y Worms es hoy más histórico que otra cosa, si bien hay que recordar que sus concepciones tuvieron sus repercusiones en las ideologías conservadoras y hasta reaccionarias posteriores. Sin ir más lejos la dictadura franquista en España, de 1939 a 1975, justificó su fascismo clerical a través de una concepción

llamada orgánica en la que el estado debía regir y controlar un cuerpo social nacional. Su ideología no se apoyó en los autores mencionados, pero sí en otros muy afines a ellos o influidos por sus ideas. Las ideologías llamadas corporativistas —fascistas o fascistoides en Austria, Italia y Portugal— se vincularon también a visiones organicistas conservadoras, si bien la mayor parte de los autores que propusieron estas concepciones en primer lugar no fueran responsables de tal deterioro.

Frente a esta corriente, la rama cuyo organicismo fue enriquecido por el darwinismo social como concepción de la vida de la sociedad en términos de conflicto y lucha estaba destinada a producir mejores frutos. Dentro de ella descuella el austríaco Ludwig Gumplowicz (1838-1909). Para él, como para muchos darwinistas, el grupo prevalece sobre el individuo en la vida social. No son los individuos, como pretendían los liberales y en no poca medida Spencer, los que entran en conflicto entre sí en la refriega por la apropiación y control de recursos, sino los grupos humanos. Sus intereses conflictivos generan una liza constante por la
[illegible]
conjunto de sociólogos, desde Spencer hasta Norbert Elías (1907-1990) se han esforzado por trazar la sociogénesis o formación histórica de la mentalidad individualista, así como la de las condiciones culturales (tolerancia, buenas maneras), económicas (concurrencia ocupacional, promoción empresarial, mérito) y morales (respeto al logro de cada cual) que confluyen en su consolidación.

La liza entre individuos y el subsiguiente éxito de los mejor dotados enlaza por un lado con el credo liberal y por otro con posiciones obviamente darwinistas o neodarwinistas. Tras la quiebra de las teorías tradicionales del derecho natural como soporte del individualismo, el binomio Spencer-Darwin propone soluciones evolucionismas difíciles de desaprovechar para los seguidores del liberalismo. Tales soluciones son además antiestatalistas, como puede constatarse en la obra de Spencer *El hombre contra el estado*, de 1884, en la que el autor intenta demostrar que el orden liberal, pese a todos sus defectos, es el menos dañino de los posibles. Con ello ataca a aquellos países cuyo régimen político interno es liberal pero que no son liberales ni tolerantes en su relación con otros pueblos, a los que imponen su fuerza. El imperialismo militarista debe ser superado.

Spencer liga la sociología a todo ello. La sociología era para él la herramienta de autoconocimiento que precisan los hombres en las sociedades avanzadas y seculares para irse liberando de sus propios mitos y cadenas; es necesaria para entender el mundo de las sociedades industriales y socavar las falsas creencias de las que aún somos víctimas y con las que hacemos víctimas a otros. Tanto Comte como Marx creían, como Montesquieu antes que ellos, exactamente lo mismo, aunque difirieran en tantas otras cosas entre sí. Pero podemos retener la idea de que a partir de ellos la misión sociológica entraña la reflexión, basada en datos fehacientes, sobre nuestra condición, una reflexión de la que se esperan consecuencias beneficiosas para nosotros mismos y para nuestros congéneres. Se trata

Las pesquisas históricas posteriores confirman la hipótesis de Gumplowicz, que se confirma para los estados más distintos, desde el egipcio (unión del Alto y Bajo Egipto), el mesopotamio (conquista estable de los pueblos sedentarios por los nómadas de la periferia) hasta el primer estado hispano (conquista visigoda), el inglés (conquista normanda) y el ruso (conquista escandinava y creación del ducado de Moscovia). Los historiadores suelen llamar 'estados sucesores' a los que resultan de la fragmentación imperial (las provincias del imperio español o las del británico, convertidas luego en estados soberanos). Estos últimos no son una excepción a la hipótesis de Gumplowicz puesto que si del origen histórico se trata, éste sigue siendo la conquista y la rutinización posterior del dominio. Además, y en no pocos casos, una casta (criollos peruanos o mexicanos) formada por los estamentos herederos de los conquistadores continúan dominando por largo tiempo a las clases subordinadas otrora conquistadas por sus antepasados. Se trata sólo de convertir una provincia imperial (Nueva España) en un estado (México). Una clase emergente se separa de la metrópoli conquistadora y hereda la conquista: el pueblo sigue subordinado. A principios del siglo XXI las comunidades indias de México todavía no habían logrado su plena incorporación ciudadana a un estado que llevaba casi dos siglos de existencia independiente.

La lucha entre grupos y comunidades tal y como fue subrayada por los darwinistas sociales debe ser distinguida siempre de la de clases, como la entendieran Marx, Engels y sus discípulos, pero no fue casual, como ya señalé, la admiración de estos dos autores por Darwin. El general y sociólogo austríaco Gustav Ratzenhofer (1842-1904) es uno de los ejemplos de quienes se esforzaron por refinar la teoría de tal lucha. Con un entorno similar al de Gumplowicz, Ratzenhofer entendió al estado como algo más independiente de la comunidad étnica conquistadora de la indicada por él. Con el tiempo la colectividad conquistadora se independiza de sus lazos raciales e incorpora sirvientes, funcionarios y políticos de la población dominada que identifican sus intereses con los del estado. (Los propios marxistas, andando el tiempo, empezarían a entender el estado como algo menos dependiente de una clase social, la burguesía, para concebirlo como una entidad que, sin ser nunca neutral, genera sus propios intereses. Empezaron así a hablar de 'la autonomía relativa del estado' como árbitro entre diversos intereses de clase, aunque en última instancia esté para ellos al servicio de las dominantes.)

Las posiciones conflictivistas del darwinismo social hallaron cierta resistencia entre algunos organicistas de tendencia armonicista o más estática. Así el francés, de origen ruso, Jacques Novicow (1849-1912) en *Las luchas entre las sociedades humanas* intentó probar que, a pesar de la universalidad del principio de la lucha por la vida, se alcanza un momento en el desarrollo histórico en el que se generan equilibrios que la hacen innecesaria, a partir de los que una colaboración no impuesta

coactivamente se abre paso en la vida social. Fue una idea legitimadora, sin duda, de la noción de concurrencia pacífica ya propuesta por Spencer. Por su parte, la primera generación de sociólogos posteriores a Comte y Spencer en Francia, Italia y España fue en mayor o menor medida organicista, sin que muchos de sus seguidores fueran darwinistas, al tiempo que esa corriente también estuvo presente en Estados Unidos. En el caso de España, la descollante obra del primer sociólogo español en sentido estricto, el catalán Manuel Sales i Ferré (hijo de Ulldecona, 1843-1910) comenzó bajo el influjo evolucionista spenceriano, tanto en sus *Estudios de sociología* (1889) como en su vasto *Tratado de Sociologia* (3 volúmenes, de 1894 a 1897) que, aunque bajo inspiración spenceriana, evita biologismos en su organicismo, más moral que otra cosa, como miembro que era de la descollante corriente intelectual liberal impulsada por la madrileña Institución Libre de Enseñanza. Su fundador, Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), fue muy favorable al cultivo de la sociología, terreno en el que él mismo realizó alguna incursión, precisamente desde una perspectiva organicista. Sales fue el primer catedrático de sociología en España, en Sevilla (técnicamente, sin embargo, de historia), y luego en la de Madrid (oficialmente, de sociología) en 1899. Ello señaló el comienzo de la institucionalización de la disciplina en nuestra academia. En su fase madura el pensamiento sociológico de Sales sufrió la influencia del positivismo durkheimiano y por lo tanto se distanció de la escuela a la que ahora me refiero. La tendencia moral (de espiritualidad laica) de la Institución también dificultó el arraigo del darwinismo social en España. El mismo Nicolás Salmerón tradujo la obra del recién mencionado sociólogo Jacques Novicow *La crítica del darwinismo social* que arremetía contra los 'estragos' causados por esa fuerte corriente intelectual en las ciencias sociales y la cultura de la época.

Las grandes corrientes examinadas en este Capítulo, la evolucionista, la organicista y la darwinista social, se entrecruzaron, se solaparon y a veces divergieron entre sí. Huelga la excesiva matización entre ellas. Las tres se consolidaron bajo los auspicios epistemológicos y metodológicos de un positivismo a la sazón por todos indiscutido. Las tres, tras sufrir críticas severas y replanteamientos considerables, renacerían de algún modo mucho más tarde. Así el organicismo (con su claro componente estructural y, ciertamente funcionalista) y su inclinación hacia el análisis con frecuencia estático del orden social, encuentra su eco, o por decirlo con una expresión característicamente sociológica, su equivalente funcional, en el estructuralismo hegemónico de Talcott Parsons (1902-1979) y sus discípulos, a partir de 1950, así como en los diversos estructuralismos europeos de los años sesenta y setenta del siglo XX.

Me tienta afirmar que el organicismo fue para el siglo XIX lo que el estructuralismo fue al XX. Ello es sostenible siempre que tengamos en cuenta el acrecentamiento en conocimientos empíricos que separa al segundo del primero, y el incremento en solidez teórica que el último re-

cibe de la herencia de pensadores clásicos como Simmel y Durkheim, así como de las aportaciones de otras disciplinas, como la decisiva de la lingüística estructural, a través, primero, de Ferdinad de Saussure (1875-1911). Mas no es adecuado aquí entrar en esta materia que corresponde a otra época, posterior, del desarrollo de la sociología.

El darwinismo social, por su parte, hallaría ecos posteriores descollantes en la sociobiología y en el fuerte neodarwinismo característicos de fines del siglo XX. En cuanto al evolucionismo, si bien el incremento de conocimientos sociales e históricos nos ha hecho más cautos de lo que lo fueron sus fundadores (incluso Spencer) ha encontrado también ecos en un neoevolucionismo social. Tampoco es éste aún el lugar para describir y evaluar estas aportaciones. Sólo lo es para evocar la continuidad que el pensamiento sociológico posterior mantiene con el de una época cuya aportación muchos consideran, con injustificada despreocupación, como del todo periclitada.

Referencias bibliográficas

Las fuentes bibliográficas en castellano para esta época no parecen ser muy amplias. F. Sempere y Cía. Editores, publicaron en Valencia *El origen del hombre*, y en tres tomos *El origen de las especies* (sin fecha), ambos de Charles Darwin. A. de Zulueta es el traductor de *El origen* en edición reciente (Espasa, 1998). (Veáse sobre Darwin, M. Ruse *La revolución darwinista* Alianza Editorial, 1983). No he conseguido más traducción de Spencer de la época que, en la misma editorial valenciana, *El origen de las profesiones* (un ensayo pionero en sociología ocupacional con monografías sobre el cirujano, el bailarín y el hombre de ciencia, entre otros). Miguel de Unamuno tradujo de Spencer *El organismo social* (Madrid: La España Moderna, sin fecha). Hay una selección de F. Vela de los *Principios de Sociología* (Revista de Occidente, Buenos Aires, 2 vols., 1947). Al presentar a Spencer no sólo como evolucionista sociológico sino también como inserto de lleno en la tradición liberal, mi alusión a Albert O. Hirschman corresponde a su estudio *Las pasiones y los intereses* (Barcelona, Editorial Península, 1999). Para el funcionalismo y el estructuralismo tras Spencer y Durkheim, véase el capítulo tercero, de Miguel Beltrán, en S. Giner, director, *Teoría Sociológica Moderna* (Ariel, 2003, pp. 75-94).

Enrique Gómez Arboleya en su estudio clásico sobre la primera sociología española hizo observaciones muy pertinentes sobre las corrientes de la época en *La Sociología en España*, reproducido en S. Giner y L. Moreno, compiladores, *Sociología en España* (Madrid, CSIC, 1990, pp. 17-50). Pedro Dorado Montero tradujo el *Derecho político filosófico* de Luis (*sic*) Gumplowicz (Madrid, La España Moderna, sin fecha). Para Sales i Ferré las referencias son sendos estudios, uno por Rafael Jerez Mir *La introducción de la sociología en España: Manuel Sales y Ferré, una*

experiencia truncada (Madrid, Ayuso, 1980), y otro por Manuel Núñez Encabo *Manuel Sales y Ferré: los orígenes de la sociología en España* (Edicusa, 1970). El libro de Sales *Problemas sociales* (Madrid, Librería de Victoriano Suárez) contiene ensayos sobre pauperismo, nacionalismo, socialismo y la decadencia española, mientras que *El hombre primitivo y las tradiciones orientales* recoge conferencias pronunciadas en el Ateneo de Sevilla sobre estos temas (Victoriano Suárez y Biblioteca Científico-Literaria de Sevilla, 1881). Sus *Estudios de sociología* (1889) y su *Tratado de sociología* (1894 a 1897) fueron también publicados por Victoriano Suárez. Dentro del organicismo social español, véase también la obra de Urbano González Serrano *La sociología científica* de 1884, reeditada por el CIS, en su colección Clásicos del Pensamiento Social, en 2003, con estudio preliminar de Antonio Jiménez García. La traducción de la obra de Jacques Novicow por Nicolás Salmerón, aludida más arriba, fue publicada por Daniel Jorro, Editor, de Madrid, en 1914.

CAPÍTULO 7

LA COMUNIDAD HUMANA: FERDINAND TÖNNIES

1. La maduración de la sociología clásica

El período que podemos llamar clásico de la sociología abarca la época que desde mediados del siglo XVIII hasta 1920 presenció la consolidación de la imaginación sociológica, la formulación de sus nociones y métodos fundamentales y la creación de su armazón conceptual esencial. Sin hilar demasiado delgado se perciben en aquellos casi dos siglos tres grandes etapas. La primera es la precursora. Postula una ciencia del hombre y de la sociedad, la sociología, que no logra aún la autonomía frente a otras disciplinas ni tampoco gran especificidad. Aquella protosociología confunde su objeto ora con la historia natural, ora con el estudio humanístico de la sociedad, ora con la indagación histórica y la especulación filosófica. Es una etapa que culminaría en la obra de Montesquieu. Tras ella, y desde Condorcet a Saint-Simon, como hemos comprobado, se plantea sin ambages la cuestión de la posibilidad de una verdadera ciencia de la sociedad. Sus reglas y criterios no quedan siempre claros, pero tal necesidad se afirma categóricamente en la obra de Comte, Stuart Mill y también en la de Marx. Trátase de una segunda fase en la que concepciones románticas e idealistas del destino humano a través de la historia, encarnadas en la idea de progreso, impulsan e inspiran a los adelantados de una disciplina que se quiere racional, científica y respetuosa con los hechos y datos conocidos. Y que cada vez con mayor frecuencia logra serlo. Estos autores, como también Spencer y otros como él, acumulan y organizan datos, informaciones y referencias a hechos establecidos, inmersos en un enfoque positivista del conocimento fiable que les parece indiscutible y nada problemático desde el punto de vista epistemológico. Su modelo son las ciencias experimentales y su afán emularlas en todo. Piensan que sus concepciones científicas están libres de contradicción con su visión preestablecida del progreso de la humanidad. Las dudas serias acerca de la cientificidad de la actividad sociológica y sobre la fiabilidad de algunos de los conocimientos por ella producidos llegarían más tarde.

La aportación clásica de la sociología no termina ni con la obra de Marx ni con la de Spencer. Al contrario, la fase más característica de lo

que hoy suele llamarse 'sociología clásica' se inicia cuando sus obras se completan. En esa época figuran cinco nombres de referencia. Son los de Tönnies, Pareto, Durkheim, Simmel y Weber. Sobre ellos, así como sobre la obra de Marx, se levantaría el acervo sociológico de todo el siglo XX. Ha sido costumbre muy extendida, a lo largo de él, y por razones más pedagógicas que de otra índole, estudiar la teoría sociológica apoyándola sobre una trinidad formada por Marx, Durkheim y Weber. Con ello la sociología venía a fundamentarse sobre un autor de la fase clásica formativa y dos de la de su consolidación definitiva. Ello es académicamente cómodo, y hasta cierto punto justificable, dado que cada uno representa muy nítidamente una perspectiva diversa. Simplificando mucho, Marx permite ver las cosas desde la perspectiva económica determinista y conflictiva; Durkheim, desde un ángulo funcionalista y evolucionista; Weber, incorporar la intencionalidad o subjetividad a la empresa sociológica. Marx, Durkheim, Weber se presentan así como alternativas teóricas y complementarias, útiles en el aula y también en el análisis algo apresurado de la historia y progreso de la conciencia sociológica.

La visión trinitaria del pensamiento sociológico clásico es, empero, injusta y empobrecedora. Basta sopesar las muy distintas, al tiempo que-extraordinarias, aportaciones de Pareto y Simmel para entenderlo. Las tres grandes etapas, incluso la precursora, realizaron aportaciones de las que aún hoy aprendemos. Por eso no son mera arqueología. No cabe duda, sin embargo, que es la última época —la de Tönnies, Pareto, Weber, Durkheim, y Simmel, la que va de 1887 a 1920— la que establece una perspectiva, unos criterios y una problemática destinados a sellar el destino de la sociología durante la centuria siguiente, por no decir más allá.

A partir de este momento exploraré la aportación de estos cinco últimos representantes de la teoría sociológica clásica, no sin aludir a algunas contribuciones de sus contemporáneos que, por su cuenta, o a través de ellos, han venido a enriquecer el acervo sobre el cual se ha levantado toda ella hasta hoy. Como iré desvelando poco a poco, son investigadores cuyos caminos siguen sendas distintas, pero que a menudo también convergen, de modo que su legado posee mayor unidad y coherencia entre sí de lo que ellos mismos o sus propios discípulos pudieron llegar a imaginar. De hecho, ha sido tarea de algunos sociólogos posteriores la de integrar en buena medida su aportación —junto a la de otros clásicos anteriores, entre quienes descuella Marx— en un conjunto coherente de postulados e hipótesis. Una tarea que no ha sido vana.

Ferdinand Tönnies, tanto cronológica como lógicamente, es el sociólogo más idóneo para entrar a conocer bien la etapa de madurez clásica del pensamiento sociológico. Ajeno a las grandiosidades históricas —al historicismo— que aquejó a Comte, Spencer y Marx —aunque ciertamente no a una filosofía de la historia— Tönnies representa un nuevo estilo de hacer sociología que nos acerca en espíritu a épocas mucho más cercanas a la nuestra. Además, con sumo vigor, sus ideas han estimulado toda una notable corriente de estudios empíricos cuyo final no está ni mucho menos a la vista.

2. Semblanza de Ferdinand Tönnies

Ferdinand Tönnies, introductor de la sociología en el mundo germánico, nació en 1855 en una granja norteña de Alemania, en la zona limítrofe con Dinamarca, junto al mar del Norte. Descendía por su padre de una familia de origen frisón. (La Frisia, que se extiende desde la Holanda septentrional hasta la costa danesa, es una región o etnia distinta de la de sus vecinos, con una historia de campesinos libres de dominio feudal.) Desde la provinciana ciudad portuaria de Hosum su padre exportaba carne de res a Inglaterra y a la cercana Hamburgo. Su madre provenía de una familia de ministros protestantes. Estudió, respaldado por el pecunio familiar, en varias universidades alemanas, siguiendo el estilo itinerante de los universitarios de aquél país: Jena, Bonn, Leipzig, Berlin y Tubinga. En 1877 se doctoró en filología clásica en esta última.

Cuatro años más tarde entró de profesor en la Universidad de Kiel, junto al Báltico, en su región de origen, Schleswig-Holstein, en la cual o muy cerca de la cual moraría casi siempre, algo marginado por las autoridades prusianas a causa de sus abiertas inclinaciones socialistas e identificación con las causas de la clase obrera. Fundó la Asociación Alemana de Sociología en 1909 junto a Max Weber, Georg Simmel y Werner Sombart, entre otros autores cuya obra forma parte hoy del acervo de la ciencia social, y fue presidente de ella. Participó en varias asociaciones académicas internacionales —como el aún existente *Institut International de sociologie*— algunas dedicadas a la reformas sociales. Combinó su arraigo en su patria chica con un notable internacionalismo. Esta doble vertiente se ve reflejada en el contenido mismo de su obra principal, *Comunidad y asociación*, cuya primera versión apareció en 1887.

Su notable pasión por las ideas filosóficosociales no le impidió promocionar la naciente indagación empírica que comenzaban a practicar los sociólogos. Él mismo realizó 'informes sociales' (*social surveys*) al modo de los que llevaban a cabo contemporáneos suyos como Charles Booth en Inglaterra (sobre la pobreza en Londres) o Frédéric Le Play (1806-1882) en Francia (sobre las familias obreras). Consideraba que estos informes, que él incluía en el campo de la *sociografía*, o descripción objetiva de procesos y condiciones sociales, debían constituir la base sólida sobre la que llegaría a levantarse el edificio sociológico del futuro. Descuellan entre los realizados por él su estudio de la fuerte huelga de estibadores y trabajadores portuarios de Hamburgo en 1896 y 1897, seguido de otro sobre la situación social de los obreros de los grandes muelles de aquella ciudad. Merced a su competente capacidad estadística, Tönnies fue también uno de los introductores de sus técnicas dentro de la sociología, si bien no hay que olvidar que fue Quételet, uno de sus primeros representantes, como ya vimos, quien la inventó. Sus estudios sobre las correlaciones entre afiliación a partidos políticos y comportamiento electoral, regularidades en la delincuencia, causas de la mortan-

dad, así como sobre lo que solía llamarse 'estadística moral' son un paso decisivo en la historia del avance de la sociología empírica. Y la enlazan hábilmente con la teoría sociológica.

Notable conocedor de la obra del filósofo político inglés Thomas Hobbes (1588-1679), sobre quien llegó a ser una autoridad internacionalmente reconocida, Tönnies fundó la *Societas hobbesiana*. Llegó a catedrático (de economía política) tardíamente, en 1913, y poco después, con el título de profesor emérito, se dedicó a la enseñanza de la sociología hasta que, en 1933, fuera destituido sin miramientos por los fascistas alemanes. Socialista independiente toda su vida —pues opinaba que un intelectual no debía militar en ningún partido— el anciano Ferdinand Tönnies se inscribió como miembro del Partido Socialista en 1932, cuando atemorizados por el auge y poder de los nazis, muchos de sus militantes lo abandonaban ignominiosamente a la desbandada. El sabio murió cuatro años después, en 1936. Es preciso recordar el valiente gesto democrático y antitotalitario del más veterano de los sociólogos clásicos germanos, así como sus no menos valientes escritos contra la barbarie fascista, precisamente porque Tönnies ha sido acusado de romanticismo nostálgico y conservador, por mucho que ello sea comprensible. Hay quien sólo ha sabido percibir una faceta de su obra: su interés por las comunidades humanas premodernas así como por los ligámenes primordiales entre los hombres que se plasman en sentimientos comunitarios, o tribales, o nacionales. Y a menudo, por extensión, nacionalistas.

3. Las dos dimensiones de la acción humana: afecto y razón

En el campo de las ideas, Tönnies se interesó pronto por las políticas, y en especial, como he dicho, por las del filósofo político inglés del siglo XVII Thomas Hobbes. La visión hobbesiana del poder y la política entraña una concepción de la sociedad como artefacto, como constructo. El orden político es así entendido como fruto de la voluntad e intenciones de los miembros de la sociedad, que se expresan mediante su capacidad especulativa y racional. Y fruto también, para Hobbes, de un acuerdo histórico originario entre las gentes con el fin de alcanzar una situación de paz bajo una sola autoridad acatada por todos. Tal constructo, subraya Hobbes, se mantiene hoy en virtud de unas relaciones de subordinación y mando que, juntas, hacen posible el orden y la convivencia en un mundo lleno de intereses encontrados y hostilidades sin cuento.

Tönnies comprendió las buenas razones que asistían a Hobbes para avalar su inmisericorde visión del orden social. Una visión sin ilusiones. La naturaleza humana es peligrosa para la propia especie: la convivencia exige obediencia, jerarquía y poderes omnímodos en manos del soberano. No obstante, tras adentrarse por el terreno de la sociología evolucionista de Spencer así como por la de algún organicista alemán, como el ya mentado Albert Schäffle, Tönnies se percató de que también hay buenos ar-

gumentos para entender las relaciones sociales como consecuencia de la transformación histórica natural de ese cuasiorganismo que era, según ellos, la sociedad. Frente al orden artificioso, inventado por el ingenio y razón de los hombres, plasmado en un contrato de convivencia y de obediencia a un soberano, hay también un orden natural o espontáneo en toda vida social. Más que dos entidades alternativas del universo social, Tönnies entendió que eran complementarias. La convivencia espontánea y cooperante de los miembros de la especie humana se entrelaza, pensaba, con estructuras impuestas por los designios de algunos sobre aquellos que las toleran o son, simplemente, obligados a aceptarlas, a obedecer.

La lectura atenta de textos como el primer volumen de *El Capital* de Marx y *La ciudad antigua* del historiador francés Numa Denis Fustel de Coulanges (quien sin pertenecer al evolucionismo, entendía la civilización clásica como expresión natural de un modo de vida urbano) afirmaría a Tönnies en la convicción de que hay una dualidad esencial en toda vida social. Tönnies supo dar cuerpo muy pronto a esa idea al publicar, muy joven, en 1887, *Comunidad y asociación,* uno de los hitos sociológicos de todo los tiempos. En su primera edición el ensayo llevaba el subtítulo de *Tratado sobre comunismo y socialismo como formas culturales empíricas.* Posteriormente Tönnies se apercibió de que las expresiones 'comunismo' y 'socialismo' podían interpretarse de un modo distinto del atribuido por él, que no era exclusivamente político, y las suprimió, para evitar malentendidos (si bien una mínima familiarización con el célebre ensayo nos hace ver el sentido preciso con que el autor las usa).

La hipótesis de partida de su estudio es que existen dos modos principales a través de los cuales se manifiestan socialmente los seres humanos y se relacionan entre sí. Son el emocional o afectivo, por una parte, y el racional o calculado, por otra. A cada una de estas dos formas de expresión de nuestra sociabilidad corresponden dos formas sociales, la comunitaria y la asociativa. Antes de entrar a analizar estas dos últimas, así como examinar su peso y funciones dentro de las estructuras sociales conocidas, es menester considerar el significado que tienen para Tönnies las dos suertes fundamentales de comportamiento humano. La conducta humana consciente, o intencional, es lo que llamamos *acción social.* Tönnies da un paso decisivo en la teoría sociológica al instaurar en su núcleo la noción de acción. Podría ello considerarse como el momento de inflexión que separa la primera teoría moderna (de Montesquieu a Marx) de la de su época madura. La introducción de la noción de acción constituye el acto fundacional de lo que sería la sociología de todo el siglo XX. Sin llegar a perder de vista la noción de 'humanidad' (que tanto había preocupado a Saint-Simon, Comte, Marx y Spencer) Tönnies concentra su atención sobre el modo mediante el cual entramos en contacto con el mundo, incluido el social, y cómo nos relacionamos con él, es decir, el modo mediante el cual nos expresamos en comportamiento consciente, ligado a nuestra subjetividad. Esa relación acaece fundamentalmente ante y con otros seres humanos, mediante la acción.

Nuestra radical orientación activa hacia el prójimo, o el otro, en todo cuanto hacemos, cobra en Tönnies, por vez primera, una centralidad que habría de mantener ya, sin apenas interrupción, en el seno de las preocupaciones sociológicas. (Si bien, mediado el siglo XX, un notable episodio, el de la escuela llamada estructuralista, intentó soslayar la acción, la subjetividad y hasta el mismo sujeto, para subsumirlo en conjuntos —clases, modos de producción, instituciones, estructuras— como únicos merecedores de la atención sociológica.) A partir de Tönnies, y hasta hoy, puede detectarse una 'sociología de la acción', dedicada a elaborar sus interpretaciones desde una noción del comportamiento humano entendido como acción social, es decir como conducta dirigida a otros o que tiene en cuenta a otros (incluidas sus supuestas intenciones y concepciones) y a la que conferimos un sentido subjetivo consciente. En otras palabras, una sociología que incorpora en su afán congoscitivo la conducta intencional y consciente y con frecuencia reflexiva de los seres que estudia.

Hoy la concepción sociológica de acción procede más directamente del sociólogo contemporáneo de Tönnies (aunque casi diez años más joven que él) Max Weber, que de la estrictamente propuesta por él. Mas fue Tönnies el primero que confirió al fenómeno de la acción el protagonismo del que había de gozar en el marco del análisis sociológico posterior. Según Tönnies nos relacionamos con el mundo, y en especial con los demás seres humanos, a través de nuestra 'voluntad' o, para usar la palabra alemana empleada por él, *Wille*. Es ésta una expresión emparentada con nociones similares utilizadas por pensadores germánicos anteriores, y en especial Arthur Schopenhauer (1788-1860) o contemporáneos, como Friedrich Nietzsche (1844-1900). Para el primero, si bien es cierto que la causalidad mueve el mundo externo y objetivo, el interno o subjetivo es movido por la volición humana. Trátase en Schopenhauer de una noción de voluntad que no debe entenderse sólo como la manifestación de un propósito específico, sino más bien como una tendencia a esforzarse y a manifestarse, a anhelar y conseguir, característica de los seres vivos y muy intesa en la humanidad. Cubre desde el deseo sexual al afán gregario y de sociabilidad, pasando por la ambición o el anhelo de dominar. Es una noción vaga, pero potente en la filosofía moderna a partir de Schopenhauer, que continúa presente, con modificaciones, en el pensamiento vitalista del siglo XX, por ejemplo en la noción de *élan vital* de Henri Bergson o en la de 'razón vital' de José Ortega y Gasset.

Tönnies recoge a su manera tal idea. También en él 'voluntad' debe ser interpretada de modo amplio, como orientación o inclinación en nuestra relación con los demás y con el mundo, y no sólo como determinación por actuar de una manera específica. Es una predisposición expresiva de sociabilidad. Pero tal inclinación hacia la interacción no sólo contiene la voluntad genérica que la inspira sino también reflexión, pensamiento y conceptos significativos de nosostros mismos y de las situa-

ciones sociales en las que entramos. Nuestro comportamiento no es meramente reactivo y neuronal, biológico, sino además que posee un significado, el que le damos. (De hecho en sociología, acción significa, desde Tönnies y Weber, *comportamiento dotado de significado* para quienes lo expresan: lo demás es mera conducta instintiva u orgánica.) Las consecuencias de esta noción para la orientación posterior de la sociología son cruciales, pues aceptarlo excluye todo 'conductismo' *(behaviourism)*. La conductista es una escuela positivista que interpreta el comportamiento (así como las estructuras sociales resultantes) como mero fruto de pulsiones orgánicas y de reacciones ante estímulos y recompensas, sin tener en cuenta los estados subjetivos de los hombres, que son declarados incognoscibles. El conductismo queda así excluido de la tradición sociológica que empieza a fluir a partir de Tönnies y que se consolida, como veremos, con Weber y Simmel. Lo cual no impidió que, a lo largo del siglo XX, algunos estudiosos intentaran elaborar (como hiciera una escuela psicológica paralela) una sociología conductista.

El caso es que, como señalo, la interpretación de la acción como expresión de una intencionalidad digna de conocerse y que debe tenerse en cuenta para entender la vida social inspiró una poderosa corriente dentro de la sociología a partir de Tönnies. La acción humana se entiende ahora como *acción social*; y esta última es concebida como conducta dotada de un sentido y significado subjetivos para *actores* o portadores conscientes de ella, es decir, para los hombres que se hallan en una situación dada. En otras palabras, la sociología se concibe a sí misma como una disciplina que no sólo estudia fenómenos sociales objetivos (estructuras, instituciones, acontecimientos) sino también subjetivos (intenciones, creencias y concepciones que explican el comportamiento de unos seres humanos portadores de significados). Ocasión habrá para ir desarrollando algunas de las implicaciones de este paso decisivo en el avance histórico de la teoría sociológica.

Según Tönnies hay dos modos fundamentales de expresar nuestra disposición consciente hacia los demás, la afectiva o emocional, por una parte, y la calculada o racional, por otra. La primera, a la que llama *voluntad esencial* o natural *(Wesenwille)*, conduce a aquel comportamiento consciente entre seres humanos en el que se transmiten y expresan afectos y emociones: amor, odio, lealtad, envidia, sentimientos de pertenencia ('nosotros') o exclusión ('ellos') y otros de igual naturaleza emocional. La esencial o afectiva es una voluntad cercana al instinto o a la pulsión así como a los sentimientos gregarios, tribales y comunitarios de la especie humana, pero acaece conscientemente. La segunda, o *voluntad instrumental*, racional o calculante *(Kürwille)* es la expresión de nuestra tendencia a estimar y evaluar las probables consecuencias de la acción así como a obtener los resultados anhelados mediante una estrategia determinada de conducta. Es, por lo general, la voluntad que intenta maximizar el logro de lo deseado mediante el raciocinio y el cálculo, sopesando ventajas y desventajas, beneficios y costes.

Ambas formas de acción humana son según Tönnies 'conceptos normativos' o *Normalbegriffe* (lo que más tarde Weber llamará 'tipos ideales') es decir, modalidades de nuestra conducta que rara vez se hallan en forma pura, pero que no por ello son menos reales. Son conceptos necesarios para entender y explicar la acción humana. Nuestro comportamiento no es nunca ni totalmente apasionado y libre de todo cálculo ni enteramente instrumental, racional y manipulativo, inconexo con el mundo de las pasiones. Frente al optimismo tradicional del racionalismo ('el hombre es un ser racional') o al pesimismo romántico ('el hombre es un ser sólo sujeto a sus pasiones, y éstas no son siempre buenas') Tönnies propone así una visión más compleja de la conciencia. Entiende al hombre en términos de una polaridad y tensión constantes entre dos inclinaciones encontradas. Encontradas y opuestas, pero mutuamente dependientes. De hecho ambas formas de expresión humana se alimentan la una a la otra en el proceso cultural e histórico. En la vida de cada cual son inseparables. Una acción emocional no está siempre exenta de racionalidad, mientras que muchas acciones calculadas responden a la necesidad de satisfacer deseos y expresar emociones. Pero es menester distinguir entre unas y otras para esclarecer la dinámica de la vida social.

Frente al dualismo tradicional (cuerpo y espíritu) predominante en la filosofía europea desde Descartes (con raíces muy anteriores) empieza a surgir así otro dualismo, con el que tiene algunas afinidades. Éste encuentra un campo fértil en la sociología. Es el dualismo de la naturaleza humana que, según tal enfoque, se expresa de dos modos emparentados entre sí pero esencialmente distintos: el afectivo y el racional.

La aceptación de que nos acercamos al mundo e integramos en él (o entramos en liza con él, según sea el caso) de dos modos diversos, el emocional y el calculador, procede, he dicho más arriba, de la doble constatación por parte de Tönnies de la solidez tanto del argumento hobbesiano a favor del orden social intencionalmente construido como la del argumento evolucionista o espontaneista sobre la vida social. Hay más, sin embargo. Con su visión dual Tönnies no hace sino aunar en un solo argumento dos grandes tradiciones opuestas, que se habían abierto camino en Europa a partir de la Ilustración: la una conduce a una interpretación de la naturaleza humana como esencialmente racional; la otra, iniciada en la misma época por fundadores del romanticismo en el siglo XVIII como Rousseau, se apoya sobre una teoría de los sentimientos y las pasiones humanas. *Comunidad y asociación* no es un tratado que resuelva de una vez por todas esta contraposición, pero sí representa un paso para entender ambas dimensiones como dos vertientes inseparables de los seres humanos y para constatar de qué modo se materializan en situaciones o instituciones sociales. En ellas, unas veces predomina el afecto, la pasión, la fe, la confianza (o sus contrarios emocionales) y otras lo hace el cálculo, la estrategia, la táctica, la evaluación y el análisis desapasionado. Se entremezclan en la vida real y libran sus batallas. Entre las gentes o en nuestro fuero interno.

Desde siempre hemos sabido que las contradicciones que anidan en nuestro pecho surgen en gran medida de las tensiones entre pasión y razón, entre el afecto y el interés. Pero era menester que la teoría social usara tal venerable argamasa para elaborar una interpretación plausible de su plasmación en el mundo moderno. Tönnies sentó las bases de ese programa interpretativo.

4. Las dos dimensiones de la integración social: comunidad y asociación

De las relaciones entre los hombres engendradas por nuestras dos tendencias expresivas principales, la 'voluntad esencial' y la 'racional' surgen, respectivamente, dos estructuras sociales fundamentalmente distintas: la comunidad y la asociación. Así, cuando en una relación predomina el *Wesenwille* tales estructuras son comunitarias, y cuando lo hace el *Kürwille* son asociativas. En el primer caso nos encontramos con una comunidad, o *Gemeinschaft,* y en el segundo con una asociación, o *Gesellschaft* (esta última palabra, en alemán, también quiere decir sociedad, pero ello no debe confundirnos). Esta dicotomía fundamental no significa que todas las agrupaciones humanas caigan necesariamente y por completo en uno u otro campo. Los entrelazamientos e interpenetraciones entre ambos géneros de relación son frecuentes, pero no obliteran la distinción.

a) Existen, en primer lugar, grupos sociales integrados, cohesionados por sentimientos compartidos. Son las comunidades. En su seno, cada miembro considera al otro como un *fin* en sí mismo. En las comunidades las gentes se conocen o reconocen personalmente y participan mutuamente en sus vidas privadas. (De hecho la noción de 'vida privada' no es enteramente comunitaria: la comunidad es vida compartida y por lo tanto excluye la privacidad.) Los miembros de las comunidades las estiman intrínsecamente: ellas mismas poseen un valor en sí. En ellas sus miembros viven los unos para los otros y con los otros. En agudo contraste con las comunidades surgen las asociaciones, o agrupaciones sociales que se apoyan en intereses utilitarios y se legitiman a través de ellos. En ellas cada miembro considera a los demás como *medios* para conseguir sus fines. Los miembros de las asociaciones son conocidos impersonalmente. Con ellos compartimos nuestra vida externa o pública, las más de las veces de modo contractual, como ocurre en nuestro trabajo u oficio. Los miembros de las asociaciones valoran su pertenencia a ellas de modo extrínseco. A través de ellas logramos un salario, medramos en la vida, conseguimos objetivos codiciados. El prójimo (u otro) aparece como cliente, jefe, contricante político, su-

balterno, interlocutor profesional, pero no necesariamente como amigo, pariente, amante, compatriota, camarada y demás encarnaciones del ligamen comunitario. El criterio que permite distinguir entre ambos grupos es el del grado de intensidad que posee el elemento afectivo frente al calculado o utilitario. La distinción entre comunidad y asociación no es absoluta, sino relativa. Cuando los sentimientos recíprocos y las creencias compartidas son primordiales para un grupo, nos hallamos ante una comunidad. Dentro de ella se comparten vivencias y hasta el destino de sus miembros o el del grupo como tal. Tal es el caso paradigmático de la familia. Su mera existencia estriba en compartir la vida. Lo mismo sucede en una peña de amigos, en una tribu, en una secta, así como (en cierto sentido) en el seno de las más amplias comunidades que se conocen, como son las grandes iglesias o las naciones. Los fieles de una religión comparten creencias y rituales, se sienten ungidos por certidumbres cuyos vínculos se expresan emocionalmente. Una *ekklesía*, o iglesia en griego, significa literalmente una comunidad de fieles. Lo mismo ocurre con las naciones: sus miembros comparten territorio, historia, cultura, y muchas veces también lengua, religión, costumbres y derecho. (Frente al estado, que es asociativo, administrativo, contractual, la nación es nativa, vivencial, emocional, es decir, comunitaria.)

b) La creciente división social de las tareas en el seno de comunidades de mayor complejidad promueve la colaboración funcional entre individuos con intereses diversos, al margen de lo que cada cual sienta, más allá de identificaciones y lealtades afectivas. Se buscan entonces fines que trascienden o son distintos de los comunitarios. Van surgiendo así, evolutivamente, las asociaciones en el seno de las comunidades. Hasta que se emancipan de ellas. Hasta que parecen haberse separado de ellas por completo. Así, una institución financiera, ejemplo claro de asociación, se ha desgajado del todo del universo comunitario: sus empleados tratan con un público anónimo, al que no es preciso conocer ni al que hacer favores, y operan con cifras, símbolos, cheques, cartas de pago, guarismos, contratos de compraventa y cálculos cuantificables. Su único fin es el lucro o el uso de un servicio. Los empleados no son miembros natos o naturales del banco o entidad de crédito en cuestión, sino que entran en ella contractualmente, a través de unas opciones de empleo que surgen en un mercado de trabajo, mediante su capacidad y títulos como contables, economistas, administradores.

Las relaciones afectivas (amistades, enemistades, sentimientos de identificación empresarial) son hipotéticamente innecesarias en la marcha de un banco, una clínica, una red fe-

rroviaria, una empresa industrial, porque son asociativas, dominadas por su reglamento regulador de la conducta de sus miembros, de sus deberes y obligaciones, de sus tareas y funciones. Ello no impide (al contrario, fomenta) la formación de redes de relaciones personales, es decir comunitarias, en su seno. Al igual que, históricamente, de las comunidades surgieron las asociaciones, de éstas surgen también comunidades. Un ejército moderno, con su estructura jerárquica y formalista es eminentemente asociativo, pero no hay regimiento ni cuartel en el que no se establezcan fuertes lazos de compañerismo, camaradería, amistad e intensa lealtad personal entre soldados. El ser humano no logra vivir en la absoluta impersonalidad de las instituciones burocráticas, técnicas, y funcionales ni en el ámbito estricto de lo contractual. Necesita el cobijo comunitario hasta cuando mora en lo más asociativo. Pero el hecho de que la convivencia en el mundo asociativo permita o hasta fomente indirectamente la creación de lazos comunitarios no quiere decir que no se trate de dos niveles analíticamente bien distintos de la realidad social.

c) Comunidades y asociaciones se hallan en muchas sociedades, y ciertamente en todas las que son complejas. También en todas encontramos grupos intermedios. Empero, cuanto más primitiva es una sociedad, más prominentes son en ella las primeras. De hecho, las más primitivas eran esencialmente comunidades. La idea de Tönnies es que la humanidad ha presenciado un muy luengo proceso histórico de cambio a través del cual las sociedades tribales primigenias, que eran del todo tribales, fueron transformándose en sociedades relativa o plenamente destribalizas en las que las comunidades sobreviven en el seno de una red asociativa. Red que ellas mismas han engendrado evolutivamente. Tönnies hace esfuerzos muy singulares para demostrar como el *Wesenwille* origina poco a poco el *Kürwille* y, paralelamente la *Gemeinschaft* genera la *Gesellschaft*. En cuanto crece la complejidad de la vida tribal a través del tamaño, la división de las tareas, y otros factores generadores de complejidad, se acrecientan también las posibilidades de que se desarrolle la conducta instrumental y racional así como las instituciones formales.

Este macroproceso histórico —el del paso del mundo comunitario al asociativo— entraña ciertamente una filosofía de la historia, una visión del largo camino de la humanidad desde lo primitivo y tribal a lo civilizado, de lo puramrente emocional y tradicional a lo racional y lo planificado. De la espontaneidad a los modales, de la pasión expresiva a la hipocresía y el disimulo. No se trata pues de una noción que se halle im-

pregnada de progresismo simplista: Tönnies es muy consciente de que una sociedad puramente asociativa, formalizada y racionalista sólo puede producir seres humanos solitarios, egoístas, yermos de moralidad, calculadores en todo. La sociedad puramente asociativa es impersonal, cruel, inmoral. Para él el ser humano desprovisto de lazos comunitarios es un ser amoral. Toda concepción moral está vinculada a lo comunitario. La comunión es la fuente de la comunidad, y ésta de la responsabilidad, el amor, la lealtad. Lo comunitario es la fuente social de toda moralidad (si bien los lazos comunitarios fomentan a la vez sentimientos particularistas tribales, prejuicios contra quienes no pertenecen al clan, etnia o clase, y son por lo tanto ambivalentes). De ello se colige que una filosofía moral que ignore la genealogía social de los sentimientos morales (y hasta de los principios), es decir la historia humana, ignora demasiado para ser tomada en serio.

Por otra parte, es crucial recordar que, en Tönnies, lo asociativo no desplaza siempre ni necesariamente lo comunitario: el mercado capitalista, por ejemplo, erosiona lazos comunitarios, pero crea otros. A través de la solidaridad entre los obreros, o mediante el surgimiento de un movimiento social, o del nacionalismo, fenómenos todos ellos basados en sentimientos de pertenencia o fraternidad, las gentes reconstruyen o crean universos comunitarios. Retornamos siempre a la comunidad y cuando la perdemos intentamos reconstruirla. Hallamos a veces meros sucedáneos (políticos, deportivos, ideológicos, religiosos) que crean sólo pseudocomunidades, pero en otros casos logramos rehacerla como entidad moral compartida.

Hay una interpretación vulgar de Tönnies que entiende que su análisis entraña una visión romántica, elegíaca y nostálgica de un pasado comunitario imaginario y una hostilidad hacia el mundo industrial, comercial, urbano y capitalista. La posteridad se ha fijado también en algunas de sus observaciones —como la de que lo femenino está más cerca de lo comunitario (y emocional) y lo masculino de lo asociativo (y racional)— que han encontrado ciertos rechazos comprensibles. Ello ha fomentado más tergiversaciones de sus ideas. Es cierto que la fuerte querencia de Ferdinand Tönnies hacia el paisaje y el mundo agrícola de su tierra norteña, báltica y casi escandinava, así como su apoyo al movimiento socialista y obrero contra los daños del capitalismo dio aliento a algunos de sus juicios. Pero Tönnies no quería volver al pasado, sino que, en la medida en que deseaba una reforma moral y modernizadora del mundo, deseaba que ésta condujera a unas estructuras racionales y asociativas que no pusieran en peligro lo comunitario, es decir, las fuentes de la fraternidad y de la identidad social de los seres humanos que sólo en la comunidad florecen.

5. La polaridad social en filosofía y teoría sociales

La dicotomía de Tönnies ha demostrado poseer un potente valor explicativo, o hasta epistemológico, para comprender no sólo dos suertes esencialmente diversas y esenciales de sociabilidad, y por ende de integración social, sino también para ayudarnos a entender el alcance de la transición histórica de la humanidad hacia la modernidad. Una parte considerable de la teoría sociológica posterior se ha dedicado a sustanciar y explicar estas dos dimensiones de la aportación original de Tönnies así como su peso en el azaroso paso histórico que ha conducido desde las sociedades premodernas a las modernas.

La aportación de Tönnies no constituye el origen absoluto de las concepciones dicotómicas de la vida social. Los esquemas históricos de polaridad son muy antiguos. Baste recordar la oposición entre la Ciudad de los Hombres y la Ciudad de Dios, que propusiera San Agustín o, ya en los primeros tiempos de la sociología, dos concepciones: el Estado Teológico y el Positivo, de Comte (recuérdese que el Estado Metafísico era transicional), o bien el comunismo primitivo y el comunismo futuro de Marx (con sus fases transicionales feudales, capitalista y hasta socialistas). La distinción spenceriana básica entre sociedades militares y sociedades industriales representa también una dicotomía de parecido alcance. La de Tocqueville entre sociedades aristocráticas (de honor) y democráticas (de ciudadanía) es más circunscrita históricamente, pero no por ello desdeñable como concepción polar.

Una de las preocupaciones nucleares de la sociología —y ciertamente de la teoría sociológica— ha sido explicar las causas de la gran transición que ha sufrido la humanidad desde sus épocas primitivas, tribales, a la era moderna. Una transición que pocos han reputado gratuita o fruto del azar, aunque esta posibilidad no haya sido del todo descartada por algunos. Sin embargo, con el paso del tiempo y la acumulación de conocimientos históricos, los científicos sociales se hicieron más cautos. Los investigadores comenzaron a restringir sus esfuerzos a períodos mucho menos extensos y más conocidos de la gran transformación, como por ejemplo, el de la crisis del feudalismo y el surgimiento de la sociedad burguesa o el de los orígenes y triunfo de la sociedad industrial. A su vez, ello exigía mayores puntualizaciones conceptuales y responder preguntas elementales: ¿Qué entendemos por modernidad?, ¿qué estructuras sociales la caracterizan? Pues bien, la dicotomía de Tönnies entre sociedades (predominantemente) comunitarias y sociedades (predominantemente) asociativas representa un paso notable para la elaboración del armazón conceptual necesario a la tarea de responder a tales preguntas.

Tönnies, como señalo, no fue el único referente de arranque de los esquemas dicotómicos que han inspirado la sociología. Aunque su aportación se halle en la raíz misma de algunas nociones de Weber, otros notables teóricos de su época, como Emile Durkheim, propusieron esque-

mas de polaridad afines o semejantes al suyo, como comprobaremos en seguida. El suyo fue anterior al de ellos y más explícito en varios aspectos. El diagrama siguiente intenta bosquejar el esquema de Tönnies. Aunque sujeto a las consabidas simplificaciones, se me antoja lo suficientemente elocuente para captar las mayores implicaciones de la polaridad social e histórica teorizada por él y heredada, con matizaciones y enriquecimientos, por su posteridad.

Rasgos	*Sociedades tradicionales*	*Sociedades modernas*
Estructura	Comunidad, *Gemeinschaft*	Asociación, *Gesellschaft*
Acción	Afectiva, *Wesenwille* Tradicional; costumbre	Racional, *Kürwille;* instrumental; contractual
Orientación de la acción	Fin en sí misma, particularismo	Medio para otros fines, universalismo
Orden social	Tribal, clánico, étnico	Corporativo, empresarial, burocrático
Economía	Cooperación; unidad de producción y consumo	Mercado, propiedad privada; salarios y beneficios
Autoridad	Carismática o hereditaria	Mando legítimo electo
Persona	Miembro natural, pertenencia hereditaria	Miembro convencional; Individuo; pertenencia lograda (mérito)
Universo social	Compacto: tribal; clánico; público-privado;	Fragmentado: casta; linaje estado-sociedad civil

El haz de polaridades sociales que refleja este ordenamiento conceptual, en su doble vertiente histórica y analítica, puede haberse hecho eco de tradiciones filosóficosociales anteriores, pero fue a partir de Tönnies cuando tales alternativas se tornan más explícitas en la teoría social moderna. Ello no significa que los diversos autores que propusieron esquemas conceptuales paralelos se los debieran siempre directamente a él. Emile Durkheim, por ejemplo, propondría pronto una distinción fundamental entre dos modos de integración social, la *solidaridad mecánica* y la *solidaridad orgánica.* Parece que Durkheim maduró tal dicotomía du-

rante su estancia en Alemania en el curso académico de 1885-1886, un año antes de la publicación de *Comunidad y asociación*, cuando se gestaron las ideas básicas de su *División del trabajo social*, estudio aparecido en 1893. Sus dos categorías —'solidaridad mecánica' para las sociedades tribales, y 'orgánica' para las modernas— presentan notables semejanzas con las correspondientes de Tönnies, aunque lingüísticamente se inviertan los términos, ya que para este último 'orgánico' siempre está más cerca de lo 'primitivo', emocional y comunitario, mientras que 'mecánico' evoca la interdependencia funcional de las sociedades complejas, la división de tareas complementarias y la especialización que las caracteriza.

Otro sociólogo clásico, uno de los fundadores de la disciplina en Estados Unidos, George Horton Cooley (1864-1929), a partir de su *La naturaleza humana y el orden social* de 1902 introdujo la distinción entre *grupos primarios* y *grupos secundarios* cuyas similitudes con Tönnies no son menores. Los primeros se caracterizan por la íntima convivencia y la cooperación cara a cara entre sus miembros, mientras que en los segundos impera lo contractual e impersonal. Los grupos primarios son fundamentales para la formación de la sociabilidad de los individuos y sus ideales. Tal y como Tönnies pensaba, Cooley los considera fuente esencial de la moralidad. Para Cooley los primarios son grupos generalmente reducidos, en los que la interacción personal y directa, cara a cara, es crucial. La noción ha permanecido útil en el campo de la microsociología, que enfoca su atención sobre agrupaciones pequeñas, las cuales favorecen la consolidación de interacción primaria, pertenezcan o no formalmente a instituciones mucho más amplias.

La deuda directa con Tönnies se hace patente en la obra de Max Weber quien, tras reconocerla explícitamente, prefirió conceptualizar la comunidad y la asociación como procesos: así para él habría una acción social orientada hacia lo comunitario *(Vergemeinschaftung)* y otra orientada hacia lo impersonal o lo societario (es decir, la sociedad en general). Esta última se halla dominada por principios impersonales (las 'reglas del juego', como puedan serlo las del mercado) y por la racionalidad instrumental o formal *(Vergesellschaftung)*. Tal refinamiento de la posición original de Tönnies estaba destinada, ya a mediados del siglo XX, a encontrar cobijo en el complejo e influyente esquema de interpretación sociológica integrada del comportamiento propuesto por Talcott Parsons en *El sistema social*, de 1950.

El uso de la polaridad tönniesiana ha sufrido tal grado de difusión que no es infrecuente hallar teóricos sociales que a lo largo del siglo XX hayan echado mano de esquemas muy similares o equivalentes, a veces sin referencia alguna a él. Un caso notable es el del economista Friedrich von Hayek (1899-1992) cuya distinción entre *órdenes construidos* y *órdenes espontáneos* es esencial para sus juicios morales sobre la sociedad moderna así como para sus recomendaciones, radicalmente liberales, en el campo de la economía política (tal distinción tiene su origen inmediato, para él, en Carl Menger, economista que distinguió entre el orden

espontáneo, o *cosmos*, del construido, o *taxis*). Para Hayek los órdenes espontáneos se autoregulan y poseen una profunda afinidad con la libertad, mientras que los construidos aplican esquemas precalculados que aunque pretenden ser racionales producen irracionalidad y servidumbre. Al margen de lo que de certero en algunos casos específicos puedan contener estas nociones, parece clara su vinculación, sino a Tönnies, por lo menos a la tradición tönniesiana y a la labor llevada a cabo dentro de ella por la teoría sociológica. A despecho de ello, Hayek afirma que la dicotomía no ha sido teorizada por los sociólogos. Llama ésto la atención, no porque se equivocara Hayek, sino porque fuera precisamente un filósofo político y economista de su calibre quien incurriera en tal error. El desliz de Hayek debería constituir una llamada de atención hacia la necesidad de profundizar en el mutuo conocimiento entre las diversas ciencias sociales antes de atribuir carencias o debilidades inexistentes a las que uno no cultiva.

6. La herencia de Tönnies: de la investigación empírica al comunitarismo

Más allá de la significación filosóficosocial y teórica que haya podido tener el esquema conceptual tönniesiano así como la de sus nociones sobre el paso histórico de un mundo comunitario a otro asociativo, las aportaciones de Ferdinand Tönnies se han dejado sentir también en el campo de la investigación social empírica.

Como apunté con anterioridad, el primer Departamento sociológico del mundo, cuya fundación en 1892 representó un paso académico fundamental para la disciplina, fue el de la Universidad de Chicago. Ésta ha mantenido, hasta hoy, su alta calidad como centro de indagación en ciencias sociales, así como en la producción de un pensamiento crítico y original. En sociología, uno de los campos en los que pronto descolló aquel centro fue en el de los estudios urbanos. Uno de los primeros licenciados en el nuevo Departamento fue William Isaac Thomas (1863-1947). Colaboró con el gran sociólogo polaco Florian Znaniecki (1882-1958) en el estudio *El campesino polaco en Europa y en América*, publicado entre 1918 y 1920. El trabajo es pionero en el uso de nuevos métodos de investigación cualitativa, como son el análisis de biografías y documentos personales. Pues bien, con el fin de analizar la evolución de la vida de los inmigrantes polacos, campesinos transformados en moradores urbanos en Chicago, su adaptación, sus fracasos, sus éxitos y sus trabajos, Thomas y Znaniecki partieron de la visión tönniesiana de la comunidad y la asociación. Quisieron explicar cómo a la descomposición por migración de la comunidad campesina original polaca sigue una fase de anonimato y desorganización urbana en el país receptor (fase societaria y moderna) y a ésta, a su vez, una recomposición de la comunidad a través de la vida en los barrios polacos de Chicago, con el restablecimiento de lazos comuni-

tarios y de ayuda mutua entre paisanos que han dejado de ser campesinos. Los estudios de sociología urbana posteriores se fijan con frecuencia en la vida de barriadas compuestas por inmigrantes o poblaciones marginadas para analizar tanto los procesos de descomposición social, o los daños que sufre su tejido social como los que conducen a la creación de redes de ayuda mutua, identidad colectiva y recreación de lo comunitario.

También surgido de la misma universidad, el antropólogo Robert Redfield indagó la vida de las comunidades indígenas de Tepotzlán, en México. Forjó su noción de sociedad popular o *folk*, asimismo con un espíritu tönniesiano, pensando que ésta no se da en estado puro en lugar alguno, pero que puede contraponerse a la sociedad urbana moderna. A esta noción, que dio a conocer en 1947, añadió la de 'sociedad campesina' intermedia entre la tribal y la moderna, de la que han hecho uso los sociólogos rurales posteriores. De hecho los antropólogos, con muy buen tino, han incluido en sus análisis importantes distinciones entre sociedades tribales diversas, pues algunas, como ocurría con frecuencia en África, eran pequeños reinos de gran complejidad mientras que otras (en Australia o el Amazonas) formaban sociedades segmentarias muy reducidas. Ello enriquece, sin diluirlo, el esquema original de Tönnies.

La visión de la sociedad moderna como una *sociedad masa*, homogeneizada, anónima, burocratizada, manipulada y hostil a la independencia tanto de la sociedad civil autónoma como del individualismo, que alcanzaría una inmensa vigencia durante varios decenios del siglo XX, vendría paradójicamente a popularizar las nociones de Tönnies. Desde la aparición de *La rebelión de las masas* en 1929, ensayo del filósofo madrileño José Ortega y Gasset (1883-1955), esta visión se afianzó en círculos muy amplios. La interpretación del mundo como sociedad masa (o, menos correctamente, sociedad de masas) asumía que la modernización entrañaba una disolución muy perniciosa de los lazos comunitarios y su sustitución por las frías relaciones contractuales, o la dominación de la ciudadanía a través de aparatos burocráticos y anónimos, amén de su supuesta 'masificación' a través de los medios masivos de comunicación, de la prensa a la televisión. Tal teoría pronto se bifurcó. Así, hay una rama liberal y conservadora, fiel a la posición de Ortega, que veía en la modernidad un progresivo *eclipse de la comunidad* sin encontrar ninguna fórmula para superarlo. Y hay una rama radical, o de izquierdas (muy bien representada por los pensadores de la llamada Escuela de Francfort durante y tras la Segunda Guerra Mundial hasta bien entrados los años sesenta) que atribuye a la *masificación* provocada por el capitalismo en unos países y por el totalitarismo fascista o stalinista, en otros, la destrucción sistemática de los lazos comunitarios y su suplantación por lo contractual y empresarial bajo el capitalismo, o por la burocracia totalitaria en los regímenes de terror político. La modernidad, para la doctrina de la sociedad masa representa la obliteración de la comunidad genuina y su sustición por sucedáneos peligrosos, es decir, por pseudocomunidades, como son ciertos

movimientos políticos, algunas sectas (aquellas que son comunidades fanáticas) o por las pretendidas comunidades producidas por la cultura mediática y la industria del entretenimiento y la del deporte.

Tönnies no fue responsable de algunas de las simplificaciones de la teoría de la masificación y de la sociedad masa, como tampoco lo fueron otros precursores, como Tocqueville, con sus hipótesis sobre los efectos perversos de la democratización y sobre lo que algunos han llamado la 'democracia de masas'. La concepción de Tönnies del paso de lo comunitario a lo societario no era linear, ni fatalista, ni pesimista respecto a la modernidad. Por eso hay que distinguir cuidadosamente entre sus propias interpretaciones y las simplificaciones doctrinarias a que se presta su dicotomía.

Se siguen realizando pesquisas sociológicas que exploran la problemática tönniesiana. Las hallamos en sociología urbana, migraciones, microsociología, antropología, sociología militar, psicología social, sociología de las sectas religiosas, y así sucesivamente. En ellas se exploran procesos de erosión comunitaria, reconstrucción de la comunidad, penetración de lo societario, formación de grupos primarios y microcomunidades en el seno de las organizaciones formales y búsqueda de anclaje a integración sociales para gentes marginadas o excluidas, entre otros procesos. Tales indagaciones se realizan en el fértil marco conceptual procedente de un Tönnies que a veces no es ni siquiera mencionado, tal es la medida de su asimilación al acervo semiconsciente de la disciplina. Todo ello, incluso el anonimato presente, hubiera complacido a Ferdinand Tönnies. Con su distinción entre una sociología *'pura'* (dedicada a la especulación sobre las formas esenciales de la sociabilidad), otra *'aplicada'* (puesta a nuestro servicio, para mejorar la condición de las gentes) y una tercera, *'empírica'*, dedicada a poner a prueba, mediante la investigación, las nociones de la primera y las experiencias de la segunda, Tönnies no esperaba menos de los cultivadores del arte sociológica. Esperaba que ésta progresara desembarazada de todo personalismo.

Finalmente, a fines del siglo XX, una rama de la filosofía política, la corriente comunitarista, se opuso a otras de la misma época, como la neoliberal, en nombre de los valores presuntamente intransferibles, compartidos por cada comunidad étnica, religiosa, consuetudinaria, o de cualquier otra índole. Rescató, al hacerlo, motivos, preocupaciones y hasta argumentos claramente evocados y desarrollados un siglo antes por Ferdinand Tönnies. Las vinculaciones de las concepciones comunitaristas, así como las nacionalistas, con tales temas —a menudo alejándose de las posiciones originales expuestas por él— sólo podrán explorarse en otro lugar. Pero el nombre de su precursor sociológico más destacado debe ser invocado en éste.

Referencias bibliográficas

Para las fuentes de este Capítulo consúltese F. Tönnies *Comunidad y asociación* publicado por Editorial Península, Barcelona, en 1979, traducido del alemán por José Francisco Yvars y revisado por mí mismo. El libro se abre con el ensayo de Lluís Flaquer y mío propio «Ferdinand Tönnies y la ciencia social moderna» y contiene explicaciones complementarias a las presentadas aquí. El Fondo de Cultura Económica, de México, publicó los *Principios de Sociología* de Tönnies, (de 1931) traducidos por Vicente Llorens, en 1942, con una reimpresión de 1946. La revista filosófica *Isegoría* (Mayo de 1999, Madrid) incluye el artículo de Axel Honneth «Comunidad: esbozo de una historia conceptual» (pp. 5-16). Mi libro *Sociedad masa* (Península, 1974) contiene un amplio relato de las vicisitudes por las que han pasado los esquemas de polaridad, empezando por el de Tönnies y evalúa la literatura sobre el 'eclipse de la comunidad' y su equiparación por parte de varios filósofos y teóricos sociales a la supuesta 'crisis de nuestra era'.



CAPÍTULO 8

SISTEMA Y EQUILIBRIO SOCIAL: PARETO

1. Semblanza de Vilfredo Pareto

Pareto es uno de los científicos sociales más descollantes. Es también uno de los más incómodos. Para empezar, algunas de sus inclinaciones doctrinales, junto a varias expresiones más o menos peregrinas en su vocabulario, han empañado su reputación. Ha sufrido ésta, además, las consecuencias de un temperamento agrio, rasgo personal cuyos efectos parecen haberle sobrevivido. Algunos pasajes irritantes y excéntricos de su obra tampoco han contribuido a que ocupara el lugar merecido. A ello se suma el positivismo un tanto trasnochado que inspira su enfoque científico, así como algunas contradicciones e ingenuidades en sus escritos. Vilfredo Pareto es, a pesar de todo ello, un sociólogo y economista fundamental. Fue fundador de la visión sistémica de la sociedad y la economía, así como de la teoría general del equilibrio; formuló un número de ecuaciones y leyes específicas de la vida socioeconómica; enriqueció nuestro conocimiento de la naturaleza y dinámica de las jerarquías sociales y de los grupos dominantes; propugnó vinculaciones muy notables entre la vida psicológica y biológica de los seres humanos por un lado y las estructuras sociales resultantes, por otro; y, por si todo ello fuera poco, fue un claro precursor de algunos aspectos de la sociobiología que se desarrollaría más tarde.

Vilfredo Pareto nació en París, en 1848. Era hijo de un marqués italiano procedente de una familia genovesa de ideas republicanas, huido a Francia, y casado con una francesa. Vuelta su familia a Italia, Pareto recibió una rigurosa educación clásica en Turín, para entrar luego en la Universidad y en la Escuela Politécnica de la capital piamontesa, con el fin de estudiar ingeniería como su padre. Tras serios estudios de matemáticas se licenció en 1870 con una tesis sobre los principios del equilibrio en los cuerpos sólidos. Un tema, el del equilibrio, profético para la suerte de ciencia social que estaba destinado a cultivar.

Al joven Pareto le atrajeron los negocios. También la vida de la alta burguesía, aunque sus actitudes políticas fueran progresistas y republicanas. Fue director de una compañía romana de ferrocarriles y luego

de otra, florentina, dedicada a los productos férreos. Esta experiencia le fue alejando de los gobiernos de aquel entonces, de inclinación intervencionista y algo de izquierdas que, además, vinieron acompañados de notable corrupción política. Pareto comenzó a atacarlos en la prensa y hasta se presentó, sin éxito, como candidato de la oposición por Florencia. Su desilusión y desprecio por la clase política italiana, que se le antojaba irremisiblemente corrupta, inspiraría algunas de sus interpretaciones más notables sobre la estructura y dinámica de los grupos políticos dominantes.

Tras la muerte de sus padres, se casó con una rusa sin recursos, y se instaló en una villa de Fiesole, junto a Florencia, habiendo también abandonado sus labores empresariales. Dedicóse entonces a estudiar economía política, traducir a los clásicos griegos y latinos, y a leer vorazmente literaturas europeas en sus idiomas originales. Ello no le impidió seguir hostigando al gobierno desde su posición librecambista y su desconfianza en el sistema político italiano. Los economistas liberales pronto le tomaron en serio. Uno de ellos, Maffeo Pantaleoni —de quien sería amigo toda la vida— le familiarizó con la teoría del equlibrio económico del catedrático de Lausana Léon Walras (1834-1910) fundador, junto al austríaco Karl Menger y al inglés Stanley Jevons, de la teoría marginal del valor que revolucionó la economía política. Pareto comenzó a desarrollar las hipótesis de Walras en sus escritos. Pronto ocuparía él mismo su puesto en la misma universidad suiza, al fallecer éste. En 1883 fue nombrado profesor extraordinario de economía política en la Universidad de Lausana y tres años más trade, presidente de su Facultad de Derecho. Sus notas de clase se convirtieron en su muy respetado *Curso de economía política*. En 1887 impartió allí su primer curso de sociología.

En Lausana, Pareto, haciendo gala de generosidad, acogió a numerosos refugiados izquierdistas o socialistas que huían de las consecuencias de la revuelta milanesa de 1898. Durante la misma época estalló el *affaire Dreyfus* en Francia: un capitán judío había sido acusado de traición en un juicio amañado. Las fuerzas más reaccionarias del antisemitismo patriotero en aquel país se entusiasmaron con la condena. A ellas, con mayor vigor aún, se enfrentaron las laicas, republicanas y, en general, más civilizadas. Pareto tomó con pasión el lado del capitán condenado en la gran polémica. Pero su participación en la polémica apenas podía esconder su enorme desencanto con una civilización, la liberal que, amargado, decidió dejar de defender ya con vigor, sin pasarse a alternativa alguna. La humillación personal que a la sazón sufriera con la huida de su esposa con un cocinero de la familia acabó de agriar su carácter, que algún superficial observador llegó a juzgar de rencoroso.

Merced a una herencia Pareto pudo instalarse, rodeado de una hueste de gatos, en una villa en el cantón de Ginebra, donde llevó una vida refinada y tranquila, a la que coadyuvó su relación con la joven parisina Jeanne Régis, segunda compañera (y a la postre, esposa) de Vilfredo Pareto. Comenzó entonces a salir de su pluma un conjuto de obras, a

cual más notable. Publicó *Los sistemas socialistas*, en 1902, acerba crítica del intervencionismo socialista y, en 1906, un *Manual de economía política*, que ya contenía varios de los vislumbres sobre los que redactaría su *magnum opus*, el vasto *Tratado de sociología general* publicado en italiano en 1916 (en francés, al año siguiente). Mientras tanto, Pareto interviene en discusiones, correspondencia y diálogo con economistas liberales; filósofos como Benedetto Croce y pensadores e ideólogos como Georges Sorel, si bien concentra la mayor parte de sus esfuerzos en la redacción de su vasto tratado.

Maffeo Pantaleoni y el notable sociólogo Roberto Michels le organizan en 1917 un homenaje de su universidad y el gobierno italiano le ofrece la Gran Cruz de la Corona, que Pareto rechaza. Publica entonces en un volumen sus artículos recientes de crítica política en *Las transformaciones de la democracia* en 1921. En los primeros años de posguerra Pareto mostró un cierto interés por el incipiente movimiento fascista italiano, cuya posible fuerza renovadora frente a una democracia liberal corrupta y tras una guerra catastrófica, creyó entrever. El dirigente del movimiento, Benito Mussolini, se declara discípulo de Pareto, impresionado por su teoría de las elites y minorías selectas. En tal ambiente, el Consejo de Estado italiano, le nombra senador del reino, puesto que no llega a ocupar. La actitud de Pareto ante un fascismo de faz aún desconocida fue muy condicional: para empezar, como liberal, exigió siempre garantías (hoy sabemos que no se le darían jamás si hubiera vivido) de que serían respetadas las libertades elementales de todo orden parlamentario, así como las de la libre empresa. (Nada podía estar más lejos de la doctrina económica paretiana que el intervencionismo estatalista y nacionalista de los fascistas.) Por otra parte, hay pruebas definitivas de que Pareto jamás creyó que el naciente movimiento fascista —cuya naturaleza precisa era desconocida de todos a la sazón— representara una elite de gentes superiores, capaces de renovar la vida política. Vilfredo Pareto murió en 1923, sin haber retornado nunca a Italia.

La aportación de Pareto a las dos ciencias sociales que cultivó, la economía y la sociología, procede en primer lugar, de la confluencia de sus estudios ingenieriles y matemáticos con una actitud individualista y liberal extrema. Los primeros le condujeron a un entendimiento riguroso, cuantitativo y racional de la realidad observada; lo segundo a desconfiar de cualquier intervención pública o estatal sobre la vida soberana de los individuos. Sus exploraciones juveniles de otras disciplinas sirvieron para reafirmarle en esas convicciones: la lectura de Darwin le permitió ver en la concurrencia económica una dinámica de lucha pacífica entre empresas que conducía al triunfo de las mejores e, indirectamente, al beneficio general de la población. Lo mismo le sucedió con Spencer, de quien no sólo recibió la idea de la necesidad de cultivar la disciplina sociológica, sino también la de que ésta podía explicar el individualismo y la importancia de la vida social espontánea frente al constreñimiento de las ingerencias estatales sobre ella. En cambio, el evolucionismo his-

tórico spenceriano quedó fuera de su concepción. Representaba una concepción demasiado grandiosa y científicamente infundada de la historia humana. En efecto, Pareto, que alcanzó una cultura clásica y una erudición histórica extraordinarias, fue sin embargo extraño a toda visión global y general de la evolución de la humanidad: las grandes narraciones en torno al supuesto itinerario de nuestra especie a través de los tiempos, como eran las de Comte, Marx y Spencer, no le hicieron la más mínima mella. Al contrario, su obra parece responder a un claro antievolucionismo. Ello refuerza el argumento de que, a partir de Tönnies, nos encontramos, como apuntaba en el Capítulo anterior, ante un modo nuevo de concebir la sociología. Claro está que el ahistoricismo de Pareto es extremo, sobre todo si se le compara con sus sociólogos coetáneos. Tanto Tönnies, como Durkheim, Simmel y Weber realizaron aportaciones históricas notables, libres, eso sí, de ambiciones cósmicas, aunque ciertamente de gran alcance. Lo hemos visto en el caso de Tönnies con su hipótesis del paso de lo comunitario a lo asociativo como característico de la modernización, y lo examinaremos pronto en un esquema afín propuesto por Durkheim. Por su parte, los análisis de Weber sobre los procesos históricos de racionalización son también de mucho alcance y no lo es menos la teoría de Simmel sobre la historia sociológica de la economía monetaria. Pero sus narraciones, por muy amplias que sean, son mucho más restringidas y cautas que las tres clásicas de sus predecesores, Comte, Marx y Spencer.

El desinterés de Pareto por la evolución histórica general de la humanidad responde a muy buenas razones metodológicas. Pareto usa su arsenal de erudición histórica de modo permanente mas, por convencimiento profundo, pretende exponer leyes, regularidades y constantes en una vida social que se le antoja en cierto sentido repetitiva. Hay historia, pero ésta carece de una estructura temporal de desarrollo. Su antievolucionismo es muy consciente: Pareto pertenece a la estirpe de los estudiosos de la sociedad que se esfuerzan por desvelar constantes, elementos estructurales que se encuentran en cualquier momento y lugar en el que se hallen los humanos. A Pareto le interesan las constantes, los fenómenos recurrentes, que halla bajo las fluctuaciones temporales o espaciales de la vida social. (No sólo no niega éstas últimas, sino que enuncia su necesidad y ritmo. Para Pareto todos los procesos sociales son ondulantes, o cíclicos.) No poco de esa actitud pudimos constatar ya en Montesquieu, con su indiferencia ante el naciente progresismo que le rodeaba, y su sabia cautela frente al triunfalismo historicista que iba tomando cuerpo en el mundo de la Ilustración. Montesquieu no era precisamente un reaccionario. Al contrario, deseaba mejorar las condiciones de vida de su mundo, pero un instinto posibilista e irónico le protegió contra el entusiasmo que despertaba en su tiempo, cada vez más, la idea de progreso. Mucho más tarde Pareto sintió que debía enfrentarse con aspereza contra un progresismo generalizado y simplista. La mera indiferencia, a la Montesquieu, no bastaba para sus propósitos.

Pareto se encuadra, además, en otra tradición, muy específica de Italia: la maquiaveliana. Muestra ésta una disposición intelectual a entender la estructura y la vida sociales como expresión de ciertas predisposiciones humanas permanentes hacia la dominación y la adquisición y mantenimiento del poder y el dominio de unos hombres por otros. De hecho, históricamente, la mayor aportación de la ciencia social italiana tradicional se ha realizado en este terreno: desde Maquiavelo hasta la sociología política posterior a la Segunda Guerra Mundial, pasando por el mismo Pareto, Gaetano Mosca, Roberto Michels (nacionalizado italiano) y Antonio Gramsci, entre otros, se percibe en Italia una potente corriente realista, analítica y fértil de ideas e hipótesis sobre las clases dirigentes o dominantes y sobre la estructura social del poder. Sus aportaciones forman parte del acervo fundamental de la ciencia y de la filosofía política modernas. Es una corriente, por cierto, que frecuentemente aparenta un talante cínico, inmoral, al socaire de indagar lo que es y no recetar lo que debería ser. Es una corriente que asume que, por afán de dominio, los hombres engañan, y que también se engañan a sí mismos. Es evidente que las profundas preocupaciones morales de Maquiavelo y Gramsci, y ciertamente la indignación del propio Pareto contra la corrupción política, desmienten la noción ingenua de que fueran, de veras, amorales estos pensadores. No obstante, el modo éticamente simplista con que ha sido interpretado su enfoque no debe ignorarse. Su propio fundador, Nicolás Maquiavelo, ha sido la mayor víctima de la vulgarización y tergiversación de su neutralidad moral programática. Mas tal neutralidad sólo oculta su seria, y obvia además, preocupación ética. En el caso de Pareto, su denodado esfuerzo por desenmascarar sin cesar pretensiones, engaños y autoengaños en la vida política, ideológica y económica, llega al extremo de que se asemeje a un constante aguafiestas. Pero la tradición de inmisericorde desenmascaramiento —que no lo olvidemos, tiene en Marx uno de sus principales fundadores— es hoy legado imprescindible de ese arte desmitificador que es la sociología.

Hay aún otro componente en el enfoque paretiano, menos original, que merece mención, y que nunca abandonó: el de su visión positivista de la ciencia. Dentro de la ciencia convencional la aportación paretiena no puede ser minimizada: sus cursos de economía matemática en Lausana y París fueron definitivos para la marcha ulterior de esta disciplina, como lo serían las diversas ecuaciones y leyes que enunció. Por otra parte, su actitud ante los supuestos esenciales del positivismo, sobre todo a la noción de que todo puede explicarlo la ciencia natural y que todo puede entenderse según sus criterios —incluso la vida social— fue inamovible y directa. Indiferente a los debates que surgieron ya en su propio tiempo en torno a los problemas epistemológicos del conocimiento científico en el terreno humanístico y en el social, Pareto se aferró al positivismo predominante sin someterlo a examen. Para él la sociedad debe estudiarse como pueda estudiarse la física y por lo tanto no hay lugar para especulaciones fuera de las normas de la ciencia empírica. Su contem-

poráneo Emile Durkheim, positivista también, intentó por lo menos descubrir y establecer rigurosamente las reglas científicas del juego sociológico pues se percató de que no era tan fácil estudiar la sociedad como estudiamos el mundo físico, la fauna y la flora.

Paradójicamente, la firmeza del cientifismo convencional de Pareto no impidió que él mismo descubriera una de las cuestiones más espinosas con las que debe enfrentarse toda ciencia social: la irracionalidad de gran parte de la conducta humana. El estudio de la conducta instrumental y racional que representa el comportamiento económico le hizo ver que éste es incapaz de explicar vastas porciones de la vida social que no obedecen a sus leyes. Fue así como Vilfredo Pareto se adentró en la exploración de ese terreno. Para ello trazó una teoría de la naturaleza humana y de sus manifestaciones y consecuencias para la estructura social que se inserta en aquella notable corriente de su época que intenta explicar racional y científicamente lo irracional. Sigmund Freud forma parte de ella. Aunque el influjo de este último ha sido vastísimo a lo largo de todo el siglo XX, sobre todo a través del movimiento psicoanalítico y de sus ramificaciones, las hipótesis propuestas por Pareto podrían considerarse, como pronto comprobaremos, más plausibles. Lástima grande que el lenguaje con el que revistió sus vislumbres e hipótesis —a menudo de apariencia impertinente, reflejo de su propio temperamento— y, sobre todo, su profundo escepticismo antropológico no permitieran una recepción más sólida de sus aportaciones. En contraste con Freud, además, Pareto no prometía la salvación terapéutica individualizada, sino que recomendaba las medidas económicas y políticas a su juicio más idóneas para mejorar el bienestar colectivo.

2. Teoría y leyes del equilibrio económico

Las primeras indagaciones cientificosociales de Vilfredo Pareto fueron incursiones por el campo de la economía. Su decisión de adentrarse en el de la sociología tuvo lugar sólo cuando se percató de que se le agotaban los criterios económicos para poder explicar el comportamiento humano en varias y cruciales esferas de actividad. La sociología se ocupa para Pareto de aquello que la economía no explica. Pero hay, según él, congruencias notables entre la una y la otra: la naturaleza sistémica de las sociedades humanas y su estado normal de equilibrio afectan a ambas esferas por igual. Por lo tanto, hay componentes de la interpretación paretiana de la economía que deben hacerse extensivos a su concepción del resto de las actividades sociales. Y viceversa.

El predecesor de Pareto en Lausana, Léon Walras, había propuesto ya la noción de que todo orden económico poseía una naturaleza sistémica, y que por lo tanto se hallaba en estado de equilibrio. Según él, existe un *equilibrio general* dentro de cada economía (o sistema económico) que se produce como resultado de la interrelación de demandas, la cual

resulta a su vez en un conjunto coherente. La economía consiste así en una red de interdependencias de producción, consumo, demandas, ofertas, prestaciones. Desde entonces los economistas han asumido que la economía es, esencialmente, un *sistema* económico. Pareto se aferró a esta noción para redondearla, y proponer lo que él llamó *economía pura.* Consiste ésta en estudiar el ámbito de las transacciones y relaciones económicas como un sistema de interdependencias, que posee ciertas características. Son las siguientes. En primer lugar la economía pura no juzga moralmente el sistema de producción, tráfico y consumo de bienes. (Así, el error socialista era, según él, el de abogar por un orden económico que promete hacernos dichosos.) La economía política debe limitarse a analizar, describir y enunciar regularidades. Para ello es menester liberarse de discusiones vanas sobre las supuestas necesidades humanas. Éstas son inconmensurables y no siempre cognoscibles.

En lugar de hablar de necesidades, sostiene Pareto, hay que basarse en una noción más objetiva. Es así como, frente a la tradición liberal clásica y la socialista marxiana, introduce la noción de *preferencia.* Cuando la gente compra una cosa o ejerce una actividad con consecuencias económicas muestra una preferencia determinada. El observador no debe preguntarse si tal preferencia responde o no a ciertos intereses o pasiones. Lo crucial, epistemológicamente hablando, es constatar que mi compra de una mercancía, mi voto a un candidato en unas elecciones, mi propuesta de matrimonio a una determinada persona, son manifestaciones de preferencias. Responderán o no a mis 'verdaderos' intereses —¿cómo conocer estos últimos?— pero lo que sí queda claro es que tales preferencias son constatables e indiscutibles.

Con sus preferencias cada cual pretende conseguir lo que considera su *utilidad.* El observador con aspiraciones científicas, pues, no tiene por qué especular sobre las supuestas necesidades que así inclinan a actuar a las personas. Basta constatar cuáles son las preferencias de las gentes en una situación dada. El centro de la indagación en economía pura es siempre el *homo oeconomicus* clásico, un ser que intenta lograr un máximo de utilidad (según cada cual la entiende) con costes mínimos. Cuando, más tarde, Pareto descubra la importancia de un ser algo más complejo, que no siempre se comporta según tal criterio de racionalidad, y al que podemos llamar *homo sociologicus,* su nueva noción del hombre no contradirá ésta, sino que la complementará.

Es en esta tesitura cuando Pareto introduce una distinción clave. La noción de utilidad —tan cara a los economistas, entonces y ahora— es ambigua. En efecto, si bien puede significar la satisfacción de un deseo, a menudo quiere también señalar que lo que se desea no es nocivo, sino beneficioso. (Supónese que lo es para quien lo recibe, pero también podría significar que es beneficioso para terceros, o para una colectividad en general.) Para superar esta ambivalencia, Pareto propuso un neologismo: el de *ofemilidad,* palabra que proviene del griego *ofelimós,* satisfacción. La ofelimidad es sencillamente la satisfacción obtenida por un

individuo por medio del disfrute de un bien determinado. Y ello al margen de la bondad o maldad moral del mismo, o de si es o no legítimo. La utilidad, en cambio, en un sentido paretiano, entraña un juicio de valor: es buena objetivamente para alguien o para algo.

Los neologismos se justifican sólo cuando enriquecen nuestro poder analítico y teórico, o cuando reducen confusiones. Éste es un caso de neologismo necesario. Es lástima pues que al término paretiano de ofemilidad no le cupiera mayor fortuna. Presente en la obra de algunos economistas y ciertamente en la lexicografía de la economía contemporánea, ha sido empero bastante ignorado por no pocos economistas y sociólogos, de modo que muchos siguen usando la noción de utilidad en su doble sentido, tal vez a la espera de que sus audiencias sepan intuitivamente de qué se habla en cada caso. Frente a utilidad, en su sentido amplio o ambivalente, la ofelimidad es una noción precisa que indica una relación de conveniencia, al margen de toda legitimidad o enjuiciamiento. Utilidad, en cambio, evoca una satisfacción cuyas repercusiones incrementan felicidad y no dañan necesariamente a las partes implicadas. Cuando hablamos de utilidad sin tener en cuenta los daños que se causan nos referimos, en realidad, a la ofemilidad. Para Pareto el *homo oeconomicus* es un ser guiado exclusivamente por la ofemilidad. Y ésta a su vez es una noción que permite la cientificidad, es decir la observación objetiva de lo que la gente hace, sin emitir juicios de si es o no censurable. Con ello esperaba Pareto acercar al máximo la economía a criterios semejantes a los de la mecánica. Lo consiguiera o no, lo cierto es que con tales criterios incrementaba el poder analítico de la ciencia social al tiempo que establecía distancias frente a quienes —injustamente, a veces— él mismo calificó de meros «economistas literarios».

Mas volvamos al tema del equilibrio. Constituye esta noción la urdimbre sobre la que se teje toda la obra paretiena. Pareto asume que la sociedad posee una heterogeneidad interna endémica, por la sencilla razón de que los hombres somos distintos los unos de los otros, y no sólo porque existan ricos y pobres, poderosos y subordinados (mas bien éstos existen como consecuencia, entre otros factores —como pueda serlo haber nacido en una clase social dada— de la variedad de predisposiciones y capacidades del género humano). Pero la inevitable *heterogenidad social* no impide, sino al contrario, que cristalice en un universo de dependencias mutuas. Ello —la *ley de la dependencia mutua* de los fenómenos— significa que todo estado de equilibrio se halla condicionado por una pluralidad simultánea de causas. Por ende, *toda explicación monocausal debe ser rechazada como falsa*: este postulado que ha venido a formar parte del sentido común de las ciencias sociales tiene en Pareto uno de sus primeros formuladores. Y el análisis multifactorial ulterior se fundamenta en esta noción que hoy es ya tenida por elemental.

La tendencia de los sistemas económicos (o ampliando la noción, sociales) es el equilibrio indefinido. Si éstos se mudan o van derivando hacia nuevos estados de equilibrio (a veces a través de una crisis) ello se

debe a la introducción de nuevos factores o relaciones, a los que deben irse adaptando. La reequilibración (la tendencia a la estabilidad) es lo normal en todos los sistemas sociales. Esta se rompe sólo cuando surgen relaciones inesperadas de tal envergadura que no son asimilables por el sistema en curso a través de ajustes y readaptaciones. El resultado de todo ello es que la historia económica consiste en una secuencia de equilibrios, distintos los unos de los otros según los componentes que tenga que acomodar cada sistema ante la aparición de factores nuevos en su seno. De hecho, según Pareto, el equilibrio económico se define como aquel estado que se mantendría indefinidamente si no se produjeran cambios en las condiciones en el que ocurre. Toda readaptación entraña mudanza, por pequeña que ésta sea.

La corriente histórica resultante es esencialmente ondulante. Pareto enuncia una ley que luego hará extensiva a la vida social: la economía es cíclica. Para Pareto *todos los procesos sociales son cíclicos*. (Cíclicos, no en el sentido de que el sistema vuelva a su estado anterior, sino en el de que se sufren ciclos que conducen a otros, no necesariamente idénticos al estado anterior, pero sí ondulantes. Estos ciclos son demográficos, políticos, culturales y, naturalmente, económicos.) Nada hay rectilíneo. A una crisis económica sigue un período de bonanza, a una caída demográfica sigue un repunte de la población, a un período de gobierno radical sigue un período más conservador, y así sucesivamente. Por eso Pareto considera que las crisis económicas por graves que sean no consisten en una quiebra sistémica sino que forman parte de la fase de caída en un proceso de ascensión seguido por otro de descenso en el desarrollo temporal de una economía dada. Las crisis no son pues anormales: son parte del sistema. (He aquí una coincidencia formal con Marx, de la que sin embargo cada uno extraería conclusiones opuestas.)

Las ondulaciones de la vida social no tienen igual duración ni alcance. Tomadas en conjunto, tampoco muestran tendencias generales en una dirección dada. Además, puede truncarse un proceso ondulatorio. (Pareto no ignoró que una ruptura como la invasión de un pueblo por otro representa una interrupción absoluta de los ciclos políticos, económicos y culturales del primero ante la aparición súbita en escena del segundo.) Pareto considera que existen congruencias notables entre estos fenómenos y los biológicos, puesto que en el reino de los organismos superiores los ciclos de reposo y actividad son muy marcados. Sin caer en el biologismo, creyó siempre con firmeza en la unidad última del mundo social y el biológico. Argumentó con mayor capacidad de convicción que la de algunos organicistas decimonónicos puesto que evitó reducir la sociedad humana al organismo y sugirió la necesidad de que la sociología debía habérselas y coordinar sus hallazgos e hipótesis con los de la biología. Sugerencia que ni los funcionalistas del siglo XX, ni la notable obra posterior de Talcott Parsons y sus discípulos iban a ignorar. Es más frecuente, empero, que los sociobiólogos suelan olvidar los esfuerzos de muchos sociólogos primerizos por acercar la sociología a la biología,

como los de Alfred Espinas (1844-1922), introductor de la 'sociología animal', y los del mismo Pareto.

A pesar de su noción de que no hay una linearidad simple en la secuencia histórica de sistemas (cíclicos) Pareto se esforzó por mostrar la repetitividad o la presencia de constantes a lo largo y a lo ancho de la historia de las sociedades. No es posible entenderle si no tenemos presente su obsesión por mostrar regularidades atemporales en la vida social. Nada más elocuente en este sentido que la formulación de su célebre ley de la distribución constante de la riqueza, o *Ley de Pareto* cuya repercusión en la ciencia económica contemporánea ha sido de igual alcance a la lograda en sociología. En ambos casos, la crítica ha realizado esfuerzos por refutarla, sin conseguirlo hasta ahora, salvo en aspectos de matiz.

La ambición de Pareto por mostrar las características comunes a todos los sistemas económicos le condujo a enunciar la siguiente regularidad: la curva del reparto de la riqueza varía muy poco entre los diversos países, así como entre diversas épocas en un mismo país, sea cual sea el régimen político y económico de cada uno de ellos, o las condiciones fiscales o impositivas. Gráficamente, tal curva se asemeja a la espalda del topo, o a la campana: su cumbre representa la propiedad e ingresos superiores, y la base los inferiores. El corolario inmediato de tal ley es que el aumento en número de las fortunas no entraña un enriquecimiento general, ni viceversa: el aumento del número de los pobres no significa empobrecimiento general, que abarque también a los ricos. El empobrecimiento de los unos y el enriquecimiento de los otros son dos cosas distintas, e independientes, con frecuencia, la una de la otra. Asunto distinto es que en ciertas sociedades, como lo son las industriales más opulentas, se produzcan en ellas excedentes económicos tales que permitan en ellos el crecimiento de las clases medias y el aumento del nivel de vida de las bajas. Su interpretación ocuparía intensamente gran parte de la sociología ulterior, que entró con ello de lleno en los fuertes debates del siglo XX en torno a los efectos del capitalismo industrial, tanto en los países centrales del mundo como en los periféricos.

La universalidad de la ley de Pareto se hace difícil de refutar si se tiene en cuenta que se refiere al perfil de la distribución social de la riqueza y no a lo agudo o achatado de la cúspide de riqueza o la amplitud de la base con menores ingresos propios de cada caso específico. En una sociedad más igualitaria la cúspide será más roma que en otra que lo sea menos. Un conjunto de estudios empíricos muestra que la curva es válida para el Imperio Romano, para las sociedades occidentales del siglo XX, para las que se proclamaron socialistas soviéticas (1917-1989) así como para un número de sociedades tribales, entre otras. Pareto afirmó, además, que el número de personas con ingresos similares caía en proporción al tamaño de tales ingresos, lo cual no es estrictamente cierto en todas partes y niveles de desigualdad. Con las debidas salvedades, sí lo es que, globalmente, el número de los dueños de más riquezas y recursos suele descender con el volumen creciente de estos últimos.

Pareto enunció también dos regularidades adicionales que se hallan vinculadas a la Ley de la distribución de la riqueza y que se refieren a la asignación y reasignación de bienes y recursos en una sociedad moderna. El primero, o *Principio de Pareto*, alude al hecho de que un gran número de ricos (empresarios) obtiene la mayor parte de sus beneficios de una porción muy menor de su riqueza (traducido a una situación de mercado, corroborada por numerosos estudios de *marketing*, un 80 %, si no más, de los ingresos de las empresas o empresarios procede del 20 %, o menos, de sus productos). El segundo es del *óptimo paretiano*. Dado que no va a ser posible allanar la curva de la riqueza creando una sociedad totalmente igualitaria y que todo esfuerzo de redistribución violenta o revolucionaria de los bienes conducirá indefectiblemente a que se reinstaure la desigualdad expresada por tal ley, Pareto propone un criterio maestro para la determinación de la eficiencia económica general. Se trata de lo que ha venido en llamarse el *criterio* u *óptimo de Pareto*. Según tal principio, dícese que hay un óptimo paretiano cuando ninguna redistribución de bienes o recursos en una sociedad dada mejora o enriquece a alguien sin empeorar las condiciones de otro u otros. La eficiencia económica requiere, en otras palabras, que no sea posible modificar la distribución de recursos existente de modo que alguno o algunos mejoren su situación y otro u otros empeoren. Si mejoramos a algunos perjudicando a otros caemos fuera del óptimo de Pareto. Si ello sucediera, se generaría un 'malgasto o dilapidación de bienestar'.

Ello significa que, para Pareto, sólo el aumento de la producción y la riqueza puede resolver el pauperismo o reducir iniquidades de propiedades y recursos. Este principio se ha hecho crucial para la cierta economía normativa reformista (que tiene en cuenta criterios redistributivos relativos a concepciones de la justicia social) y ciertamente para la microeconomía. Forma parte asimismo de la panoplia conceptual de las teorías de la política social del bienestar, en las que se intentan elaborar otros óptimos redistributivos que podrían conducir a un mayor bienestar que el expresado por el óptimo paretiano.

3. Naturaleza humana y acción social

Las indagaciones paretianas en el terreno económico contenían aportaciones notables para un entendimiento más adecuado del mundo social. Adolecían, sin embargo, y según su autor mismo reconoció, de quedar restringidas a una concepción de la sociedad como reflejo de un *homo oeconomicus* guiado por criterios de racionalidad en su conducta. Una racionalidad que, como la noción de ofelimidad indica, se confunde con la de la satisfacción deliberada de preferencias con el menor coste posible, sin atender a otros criterios. No obstante, constata Pareto, la conducta humana intencional, es decir, la acción, obedece con harta frecuencia a impulsos o motivos que no se ajustan a tales criterios.

Es por ello por lo que Pareto considera que es preciso ir más allá de la economía para explorar modos y relaciones de comportamiento —así como las instituciones, estructuras y sistemas resultantes— cuyo origen no obedezca al de la racionalidad pura, propia del animal económico cuyos desvelos se orientan sólo a la satisfacción, lo menos costosa y eficaz posible, de sus preferencias. Así, si el socialismo (como él creía) es económicamente irracional, si se dan razones de fe religiosa para cometer tropelías, si se defiende un proteccionismo dañino contra el (para él) beneficioso libre cambio, si se producen expediciones militares innecesarias, entonces, ¿qué justificación tienen los estudiosos y en especial los economistas para confiar en el triunfo del raciocinio en nuestra civilización? Hay pues un exceso de confianza en la razón en la ciencia social, pues ésta ignora componentes de la naturaleza humana que no obedecen a sus pautas.

Pareto se propone así el estudio (racional y positivista) de la sinrazón y de la irracionalidad. Sin él tendremos una ciencia social irremediablemente incompleta. Al avanzar por esa senda, Pareto se integra en toda una corriente que desde Schopenhauer a Freud, pasando, en sociología, por Ferdinand Tönnies y Max Weber, ha dedicado un esfuerzo muy considerable en tal empeño. Aparte de su relación con Georges Sorel (1847-1922), cuyas *Reflexiones sobre la violencia* le sitúan también en esta tendencia, Pareto no tuvo contacto alguno con los autores que la forman. Dicha corriente es sumamente heterógenea, de modo que dentro de ella encontramos diversas escuelas discrepantes y hasta antagónicas. Mas es claramente identificable, y muy característica de la reconsideración, a partir de mediado el siglo XIX, de los supuestos del racionalismo tal y como fue heredado de los siglos XVII y XVIII. Algunos autores renunciaron a él y prefirieron abrazar el irracionalismo, como fue el caso del mismo Sorel, y hasta el nihilismo. Otros muchos, sin embargo, entre los que se cuenta Pareto, se aferraron al estudio racional de la irracionalidad, es decir, siguieron anclados en la posición racionalista tradicional, por mucho que supieran matizarla al tener en cuenta el alcance y consecuencias de la dimensión irracional del ser humano.

Sólo tras la Primera Guerra Mundial se realizaron varias síntesis de las aportaciones más señeras de esta variada corriente (como las representadas por la Escuela de Francfort, por Talcott Parsons y por el llamado estructuralismo). En la propia época de Tönnies, Pareto, Weber y Freud no se alcanzó el diálogo entre los diversos estudiosos interesados en la indagación de la irracionalidad, ni tampoco ellos se sintieron inclinados a iniciarlo. (Si bien Weber y Simmel eran conocedores de la aportación inicial de Tönnies, cuyas nociones de *Gemeinschaft* y *Wesenwille*, ya lo hemos visto, exploran por primera vez en sociología las fuentes no racionales y emocionales del comportamiento.) Ello explica en buena medida la diversidad de vocabulario y las diferencias conceptuales entre estos varios pensadores. Solo *a posteriori* nos percatamos de lo mucho que todos ellos comparten. En el caso de Pareto la distancia conceptual

con los demás es notoria, puesto que, para empezar y sin duda equívocamente, usó la palabra *lógica* como sinónimo de racional, sin que ello haya coadyuvado precisamente a que su teoría merezca aún mayor respeto del conseguido.

Pareto, decíase más arriba, concibe la sociedad como un sistema en equilibrio, dotado de su propia dinámica. Éste no es para él, sin embargo, independiente de la conducta de los seres humanos que lo componen, si bien las condiciones ambientales y recursos a su disposición intervienen también en el resultado final. La naturaleza de estos seres determina la del sistema, por agregación y por interrelación entre ellos. Inserto en la tradición occidental más característica, la que desde Platón se esfuerza por entender la sociedad a partir de la interpretación antropológica de quienes la van tejiendo, Pareto parte así de unas premisas fundamentales sobre la naturaleza humana. Éstas son, para él, de dos suertes, a saber: *a*) el ser humano es capaz de una conducta racional, o 'lógica' junto a otra arracional (no necesariamente irracional) o 'no lógica', y *b*) existen unos componentes tendenciales básicos en la composición del ánimo humano, a los que llamará *residuos*, así como unas manifestaciones propias de ellos, a las que llamará *derivaciones*. Examinemos, una tras otra, estas dos concepciones interdependientes de Vilfredo Pareto.

3.1. Acciones lógicas, acciones no lógicas

La acción humana, tal y como la encontramos en concreto, es la manifestación de un conjunto muy complejo de presiones, motivaciones, cálculos e intenciones. No es jamás simple. Para entenderla, empero, considera Pareto que conviene distinguir entre aquellas acciones que son (esencialmente) lógicas y las que no lo son. La diferencia entre unas y otras es, pues, puramente analítica, en la realidad toda acción humana proviene de una mezcla.

Acciones lógicas son aquellas operaciones unidas a sus objetivos de modo lógico, no sólo para quien las realiza, sino también para cualquier observador externo e imparcial, que posea un conocimiento mayor que el del propio actor de las condiciones en las que acaece. Todas las demás son *acciones no lógicas* (lo cual no significa que sean ilógicas ni irracionales). Aunque Pareto no usa la expresión, podrían llamarse también acciones *alógicas*.

Gran parte de las acciones humanas se ajustan al criterio de las lógicas. Así, el arquitecto que estudia la composición geológica del terreno sobre el que construir, el peso y resistencia de los materiales a utilizar, la distribución de los espacios del edificio según su destino futuro, actúa lógicamente. También lo hace el financiero que invierte en bolsa al estudiar la situación del mercado de valores, las perpectivas de ganancia y pérdida, los impuestos que recaerán sobre sus beneficios, y así sucesivamente. De igual modo deben considerarse lógicas aquellas acciones que

a primera vista parecen no serlo y en las que usamos racionalmente conductas que algunos podrían suponer irracionales: un capitán puede arengar a su tropa invocando dioses o entelequias con el fin de enardecerlas ante el combate, en cuyo caso su conducta es racional si lo que quiere es vencer en una batalla o que no se desmoralicen sus hombres. El criterio es en todos estos casos la eficacia y la estricta adecuación consciente y reflexiva de la conducta a un objetivo con unos recursos limitados dados.

Los humanos, sin embargo, se caracterizan por realizar también acciones que carecen de estas características. Son acciones en las que los medios no están adecuados a sus fines, aunque su autor así lo crea. Una procesión de campesinos rogando a su santo patrón que haga llover no genera lluvia. (Otra cosa es que, tras ella, llueva, cosa no poco común, puesto que las rogativas se realizan cuando la sequía está ya muy avanzada y la probabilidad de lluvia aumenta.) Se caracterizan, también, por soler atribuir una justificación racional a su conducta no lógica, hasta tal punto que ello forma parte del comportamiento de este último género. La adaptación de las apariencias de la lógica a aquello que no la tiene es endémica en el género humano. (Esta constatación paretiena tiene su paralelo en la noción de Freud de 'racionalización', es decir la explicación o justificación razonada de conductas y situaciones cuya motivación real no es la que da el sujeto, con lo cual éste intenta engañar a los demás, o se engaña a sí mismo.) Tal adaptación no consiste sólo en la explicación que las gentes dan a otros sino también en las que se dan a sí mismas. El engaño consciente puede ser parte de una estrategia lógica para lograr unos fines. El autoengaño o la justificación crédula de lo que objetivamente no es ni puede ser es parte de las acciones alógicas.

Las acciones no lógicas responden a un estado de ánimo y creencias cuyo origen es psicológica o sociológicamente comprensible: por eso no son sencillamente ilógicas. Las supersticiones, mitos, creencias, prejuicios que nos mueven tienen todos alguna explicación. Lo que importa en sociología, sin embargo, es el hecho bruto de su existencia: son datos de conducta. Su verdad o falsedad no es pertinente para un análisis de cómo nos conducimos, piensa Pareto. Sólo sus efectos objetivos interesan.

En primer lugar encontramos acciones no lógicas que carecen de toda adaptación a sus fines y cuya única función es la de dar un barniz de plausibilidad a nuestros actos: éstos no son muy abundantes. Lo son más aquellas acciones no lógicas que no se adaptan a sus fines pero en cuya eficacia creen firmemente sus practicantes, como sucede con la magia y no pocas supersticiones. Una tercera expresión de esta clase de acciones alógicas está formada por aquellas —muy frecuentes— que producen resultados por razones que no son las que creemos que son: la medicina tradicional está plagada de ejemplos. Hay, finalmente, una cuarta suerte de acciones no lógicas, que son aquellas en las que las intenciones son adecuadas a los fines, aunque los medios no lo sean, con lo cual no se consigue lo deseado. Los revolucionarios que dicen (y creen sinceramente)

que van a liberar a los oprimidos e instauran una dictadura sobre ellos son una instancia dolorosa de este tipo de acción no lógica. El uso consciente de medios inadecuados en la vida económica cotidiana ilustra la presencia muy general de esta conducta alógica.

La concepción paretiana de la arracionalidad (alogicidad) de la conducta humana consciente parte del supuesto de que nuestra capacidad de raciocinio tiene fuertes limitaciones debido a la presencia de potentes pasiones y pulsiones, las cuales nos obligan permanentemente a supeditar la razón a sus imperativos emocionales. Muy a menudo creemos primero en algo, para desarrollar después una teoría que lo justifique. Uno es, primero, socialista, dice Pareto, y luego construye una teoría de apariencia racional para explicarlo, y no al revés. (Es de suponer que Pareto podría haberse aplicado lo mismo a sí mismo, y haber reconocido que primero fue librecambista y liberal y sólo después construyó su propia ideología o 'teoría', según su propio vocabulario, de aspecto racional, para justificar su posición emocional de arranque.) En todo caso Pareto no afirma que todo lo que hacemos sea una mera fachada de racionalizaciones, ni mucho menos. Mas considera categóricamente que la mayor parte de las acciones humanas son alógicas o semilógicas. Aparte de la abundancia de acciones lógicas en campos vitales como el de la economía, en la que nos va vida y hacienda, el progreso de la ciencia, de la filosofía y de la propia sociología muestran, opina Pareto, cómo es posible el avance de la racionalidad, por muy dificultoso y hasta precario que éste sea. El escepticismo de Pareto con respecto a la irracionalidad humana es menos devastador del que podría parecer en un principio.

3.2. Residuos y derivaciones

Pareto deseó elaborar una sociología libre de psicología, pero su fundamentación de la primera sobre una concepción de la naturaleza humana le llevó a asumir la existencia ciertas predisposiciones básicas de nuestro ánimo para que éstas, a su vez, pudieran explicar nuestra conducta social. Las pasiones o inclinaciones que nos llevan a la acción (tanto la lógica como la no lógica o, simplemente, como suele suceder, a una mezcla de ambas) necesitan identificarse, según él, para poder entender la vida social.

Se observa, sostiene Pareto, que las acciones alógicas poseen dos aspectos distintos. Por un lado responden a algún sentimiento humano, y por otro, responden a la necesidad de explicarlo, justificarlo y razonarlo. Así, el hombre suele sentir repugnancia ante el homicidio pero explica que es un crimen castigado por Dios, o elabora una concepción de la dignidad humana que luego introduce en sus códigos penales para proscribir el asesinato. Es esencial pues que distingamos entre nuestras inclinaciones más profundas y lo que alegamos o imponemos para servirlas. Hasta en el caso de teorías filosóficas o científicas es menester distinguir

cuidadosamente ente los motivos hondos de ellas, sus premisas iniciales, por un lado y la elaboración y deducciones posteriores que intentan justificarlas, por otro.

Los componentes profundos de los que mana la acción son una cosa, y sus manifestaciones particulares, modificadas por las circunstancias, presentadas según ciertas justificaciones y retórica, son otra. Las primeras, según Pareto, son las constantes del género humano, y aunque varían en intensidad en cada uno de nosotros, son nuestros rasgos principales. Las segundas son expresión de las primeras pero presentan fuertes variaciones según el tiempo, lugar, cultura en los que ocurren y la posición social de quien actúa.

Pareto llama a las predisposiciones, inclinaciones o instintos básicos de la naturaleza humana, *residuos*. Y a sus manifestaciones externas, *derivaciones*. Pareto justifica el peculiar nombre de 'residuos' atribuido a los elementos constantes del hombre diciendo que es aquello que queda una vez han sido eliminados todos los razonamientos, discursos y justificacionese que damos para explicar por qué actuamos como lo hacemos. El núcleo de nuestro ser está compuesto por unos elementos a los que podríamos asignar algo tan neutralmente científico como pueda ser un número o una letra pero a los que designaremos, dice Pareto, con el nombre de conveniencia de residuos. (Pareto intentó librarse de la teoría en boga a la sazón de los 'instintos', pero sus residuos se asemejan bastante a ellos, y él mismo complicó las cosas llamándolos ocasionalmente instintos.) Los residuos son las raíces profundas de la acción, y éstas son parte de sus ramificaciones. Como en las plantas, son sólo las ramas las que se ven, es decir las derivaciones de las raíces ocultas.

El paralelismo entre la concepción paretiana y la freudiana de lo oculto y lo manifiesto, de los componentes profundos e inconscientes pero súmamente poderosos y los conscientes pero derivados de los primeros es absolutamente obvio. La ligazón del psicoanálisis a una determinada terapéutica y a un movimiento psiquiátrico, estético, literario de mucha monta a lo largo del siglo XX, explica la mucha mayor familiaridad del público con las ideas de Freud que con las de Pareto, carentes estas últimas de mensaje liberador alguno. También la explica la limitación freudiana de los componentes del subconsciente del hombre al instinto erótico y al destructor, al *eros* y al *tánatos*, amén de la concentración de sus teorías sobre el peso todopoderoso del primero en la por él llamada *libido* y en la vida sexual. Además, el interés del público a lo largo del siglo XX por la llamada 'liberación sexual' así como por la eliminación de toda 'represión' individual hizo que las teorías de Freud estuvieran destinadas a un éxito más cultural que científico (aunque el hecho de que se presentaran como científicas ante unas clases acomodadas dispuestas a sufragarse gastos terapéuticos contra la naeurastenia no hizo sino reforzarlo). Pareto, por su parte, diseñó un núcleo instinctual más complejo que el de Freud, y posiblemente más certero.

El núcleo de residuos en nuestro ánimo contiene, según Pareto, seis clases de inclinaciones básicas, manifestaciones o instintos, los cuales determinan nuestra naturaleza como seres humanos. Tales residuos son los siguientes:

Clase I. El *instinto de combinaciones*. Es la tendencia de los humanos a establecer o descubrir relaciones entre fenómenos, cosas, ideas y conceptos. La inclinación combinatoria nos permite indagar las relaciones lógicas de causalidad en el mundo. Aunque a veces lo hagamos con la torpeza característica de nuestras acciones no lógicas, en otras acertamos. Nuestra capacidad por indagar y hallar tales relaciones, por combinar mental y emocionalmente unas cosas con otras produce los hallazgos del arte, de la poesía, de la ciencia y la filosofía, así como los de la religión o la ideología. El instinto combinatorio es la fuente de la civilización. (Diferencias de vocabulario aparte, postular la existencia de esta inclinación o 'instinto' es congruente con la importancia que sociólogos y antropólogos dan siempre a la tendencia humana a la innovación como fuente de mudanza social y como causa del proceso civilizatorio.) Nótese que Pareto no confina el instinto de combinaciones al raciocinio, sino que también incluye en él magia, religión, superstición, fantasía e ideología. Pero reconoce que una de sus expresiones es la indagación lógica de causas y efectos, así como la inducción y la deducción, base de la ciencia y la filosofía.

Clase II. La *persistencia de los agregados* es el segundo instinto básico de los seres humanos. Con esta expresión (quizás poco feliz) Pareto se refiere a nuestra inclinación por crear conceptos sólidos y creer en ellos. Estos conceptos o nociones son como haces compuestos por distintos rasgos, son 'agregados' de estos últimos y nuestra inclinación natural es a que persistan en nuestra mente. 'Dios', 'familia', 'nación', 'clase social', 'democracia', 'progreso' y muchas otras nociones, no necesariamente tan generales, son ejemplos de estos agregados, a cuya permanencia coadyuva poderosamente la mera existencia del lenguaje, ya que las palabras que los designan los entronizan como si poseyeran una realidad objetiva. (Pareto es así uno de los primeros sociólogos que atribuye importancia singular al lenguaje como parte misma de la estructura social.)

La persistencia de los agregados confiere estabilidad a la vida social y contribuye al equilibrio sistémico, del mismo modo que la innovación, fruto de esa pasión por la combinatoria que caracteriza a nuestra inquieta especie, provoca mudanzas y desequilibrios. Ambos residuos son sociológicamente los principales, aunque no toda la vida social dependa de ellos.

Clase III. La *necesidad de manifestación de los sentimientos* con actos externos. La expresividad (para decirlo con mayor sencillez y en congruencia con el vocabulario hoy aceptado) es para Pareto también un residuo. Va desde el mero deseo de exteriorizar una convicción hasta

la exaltación religiosa. Las expresiones de entusiasmo (el deportivo, por ejemplo, no mencionado por Pareto explícitamente) responden a este residuo.

Clase IV. Los *residuos de relación con la sociabilidad* conducen al orden de nuestra especie en grupos. Responden al instinto básico de sociabilidad (al que desde Aristóteles, sino antes, hasta la obra de otro clásico de la sociología, Georg Simmel, la filosofía social ha atribuido decisiva importancia) y se plasman en un grado notable de disciplina. La inclinación a la sociabilidad nos integra en familias, partidos, empresas, asociaciones voluntarias, y así sucesivamente. El *altruismo*, frente a la conspicua conducta egoísta de los seres humanos, forma parte para Pareto del instinto de sociabilidad y, puesto que exige sacrificio y discipina, debe ser estudiado y teorizado en su marco. Lo mismo ocurre con los sentimientos de *jerarquía*, comunes a todas las sociedades. Esta clase de residuos, como se ve, incluye sentimientos muy varios —entre ellos los de piedad así como su contrario, la crueldad, junto a los del ascetismo y sacrificio— aunque el criterio de sociabilidad disciplinada los una con cierta lógica persuasiva en el pensamiento de Pareto.

Clase V. La *integridad del individuo y de sus pertenencias* es para Pareto un sentimiento esencial y atemporal. En congruencia con sus posiciones liberales, Pareto no sólo se refiere al todopoderoso instinto de autoconservación (sobre el que gran parte de la teoría social, desde Thomas Hobbes, sino antes, elabora sus especulaciones) sino al de la propiedad privada de los bienes y la ambición generalizada por incrementarlos sin límite. Defensa e incremento de bienes son dos facetas de lo mismo, arguye, y son universales, contra lo que asumían algunas ideologías revolucionarias de su época. Muchos sentimientos de igualdad y reparto entre las clases sociales inferiores (y no sólo los esfuerzos de un individuo para enriquecerse) responden a este residuo, y por ello posee repercusiones importantes en el mantenimiento del equilibrio social.

Clase VI. El *residuo sexual* por potente que sea es sociológicamente interesante, sostiene Pareto, por su fomento de explicaciones (hoy diríamos valores y actitudes culturales) para regularlo y la gran variabilidad de éstas según países y épocas. Una vez más, lo que Freud llamaría *sublimación* —la manifestación por medios socialmente aceptables y oblicuos del deseo sexual— encuentra un paralelo en las especulaciones de Pareto sobre la afloración de la pasión sexual en la poesía y el arte soslayando las sanciones que cada cultura e institución impone a quienes domina. Tales sanciones pueden ser tan fuertes, nos dice, que la pasión sexual llegue a ser odiada por los mismos seres que la poseen por naturaleza, como en el caso de la condena católica de la expresión del deseo sexual, definida como pecaminoso.

Las seis grandes categorías o Clases de residuos permanecen como núcleo oculto en nuestra conciencia. De hecho, para Pareto, las dos primeras, el residuo combinatorio y el de la permanencia de agregados, son las más potentes y decisivas, las más características de la raza humana frente a las de las demás especies. Pero todas cuentan a la postre. Cuando entramos en contacto con el mundo los residuos se ven forzados a manifestarse pero no pueden hacerlo espontánea y directamente. Deben ser filtrados por las convenciones, las presiones sociales, las exigencias de los demás y nuestra propia posición en el seno de cada situación o de la sociedad en su conjunto. Existe, además, un residuo, perteneciente a la primera de las Clases enumeradas, que nos inclina a la lógica y al razonamiento, es decir, a poner orden sobre el resto de pasiones o instintos que quieren manifestarse, con lo cual canaliza también su manifestación externa.

A pesar de todas las modificaciones que estas fuerzas imponen sobre los residuos, sus manifestaciones (la acción social tal cual surge finalmente) se derivan de ellos en última instancia. Es por ello por lo que Pareto las denomina *derivaciones*, de nuevo un apelativo rebuscado aunque no exento de cierta lógica dentro de sus criterios. Lo que percibimos de inmediato en la conducta de los demás y a menudo en la nuestra propia son sólo derivaciones, las cuales disimulan su origen, cuando no lo ocultan del todo. (La hipocresía y el disimulo social, por otra parte, suelen ser parte de estrategias teatrales de conducta, procedimientos conscientes, no siempre reconocidos como tales por quienes expresan derivaciones.) Lo crucial es que con harta frecuencia no somos conscientes del disimulo que impone la derivación sobre el residuo (del mismo modo con el que, en lenguaje psicoanalítico, no siempre estamos conscientes de la censura que el *superego* impone sobre el *ego* y ambos sobre el *ello* o el subconsciente). Las derivaciones se revisten de las razones que damos para encubrir y así satisfacer las necesidades perentorias de los residuos. (Un político dirá siempre que se presenta como candidato en unas elecciones para servir al pueblo, y no que le consume la pasión por el poder, si bien puede decirlo con tanta convicción que llegue a creérselo él mismo.) Las razones aducidas pueden ser buenas o malas, pero lo son, y por eso es dable afirmar que las derivaciones tienen cierta relación con la racionalidad. Al menos son el resultado de la imposición de la actividad raciocinante sobre las oscuras y potentes fuerzas de los residuos. Cuando las derivaciones no expresan una lógica genuina (la que demuestra rigurosa y causalmente una conducta) expresan por lo menos una lógica de pretextos y justificaciones que puede dar los resultados apetecidos por parte del actor.

Con todo ello Pareto se inserta en una visión teatral del mundo social, familiar desde antiguo por los pronunciamientos de dramaturgos como Shakespeare para quien 'el mundo todo es un escenario' y Calderón, cuando habla de 'el gran teatro del mundo'. Al igual que ellos, lo entiende como representación, aunque su empresa sea muy distin-

ta. (La senda sería explorada, andando el tiempo, por una escuela sociológica, de orientación dramatúrgica, distante de las posiciones paretienas y vinculada a la corriente del llamado *interaccionismo simbólico*.) La visión de Pareto, naturalmente, tiene sus raíces en la filosofía política de Maquiavelo, con la que gran parte de su obra guarda profundo parentesco. Todo, sin embargo, no son para Pareto derivaciones en la vida social. Reconoce así que la expresión directa y hasta brutal de pasiones e instintos las pulveriza, mientras que al otro extremo, la actividad rigurosamente lógica y experimental de la ciencia o racionalmente especulativa de la filosofía se hallan emancipadas de su servidumbre. Entre estos dos polos de la conducta humana, entre la más pasional, desatada, desinhibida y la más cerebral y fría, se despliega el anchuroso mundo social de las derivaciones, teatral unas veces, plagado siempre de explicaciones ideológicas y justificaciones moralizantes para legitimar ante nuestros semejantes conductas cuya verdadera causa y raíz reside en las pulsiones y pasiones esenciales que se agazapan en el fondo de nuestro ánimo. Todo ello, según Pareto, posee consecuencias cruciales para la estructura y dinámica de la sociedad. Exploremos cómo es así.

4. Equilibrio y sociedad: las elites

Cualquier sociedad posee según Pareto, como he afirmado anteriormente, una naturaleza esencialmente sistémica. Es decir, consiste en una estructura de partes interdependientes en estado de mútua interacción así como equilibro y reequilibrio entre ellas. (Interpretaciones posteriores de este fenómeno lo expresarían diciendo que un sistema es siempre algo más que la mera suma de sus partes.) Los componentes del sistema social, por definición, no son iguales: no poseen ni peso ni poder equivalentes. Para algunos estudiosos de la estructura social anteriores a Pareto, las discontinuidades y desigualdades entre los seres humanos provenían, esencialmente, de las diferencias entre instituciones, clases sociales, conocimientos y posiciones ocupadas por ellos pero no de ellos mismos. Desde el *Contrato social* de Rousseau se había instalado firmemente en la teoría social occidental la convicción de que hay dos suertes básicas de desigualdad: la natural (que mana de nuestras diferencias de inteligencia, habilidad, género y carácter) y la social, que es de algún modo artificiosa e independiente de la primera. La atención se había volcado sobre todo sobre la segunda, consistente en esa característica tan peculiar de la sociedades humanas, generadora de tantas injusticias. Si todos —mujeres y hombres, blancos y negros, jóvenes y ancianos— somos iguales moralmente y también lo somos de acuerdo con el derecho natural, ¿cómo son posibles las desigualdades? Sobre todo, ¿cómo lo son aquellas que no proceden del mérito y cualidades intrínsecas de cada cual?

En respuesta a la pregunta de Rousseau, Marx había elaborado una potente teoría sociológica de la desigualdad apoyándose en una interpretación económica y clasista de esta última. Es sin duda, y con todas su limitaciones, la de mayor envergadura de las que nos hemos topado hasta aquí. Una parte muy sustancial de la sociología de la desigualdad, desde entonces, se vería obligada a habérselas con ella, para refutarla o para refinarla. Pero nadie podría ignorarla impunemente. No fue Pareto precisamente quien soslayara la cuestión, como hemos podido ya comprobar. Frente a concepciones como la marxiana, Pareto no niega la existencia de aquellas diferencias estructurales que a su vez determinan las sociales. Pero se remonta más lejos que sus predecesores, y entre ellos Marx, en la identificación de las causas individuales de la diferenciación interna de las sociedades que engendran la desigualdad social. Pareto concede que si hay ricos y pobres, gentes educadas y gentes ignorantes, ventajas y desventajas en lo que a acceso y control de recursos se refiere, y tantos otros aspectos de la desigualdad social que no corresponden a la natural, ello es resultado de situaciones heredadas que luego tienden a repetirse. Al margen de su inteligencia natural, el hijo del burgués suele estar predestinado a ser burgués como el del obrero a ser obrero. Pero esta herencia (parte de lo que mucho tiempo después algunos sociólogos llamarían *reproducción social*) no agota todas las causas de la heterogeneidad de toda sociedad.

En contraste con aquellas concepciones igualitarias que en su época asumían la posibilidad de una sociedad plenamente homogénea, en la que sólo pudieran percibirse diferencias de género, edad e inteligencia, una vez abolido un orden social artificialmente impuesto, Pareto se propone explicar la inevitabilidad de la desigualdad (aunque, como buen liberal, distinga cuidadosamente entre grados y modos más o menos soportables o civilizados de desigualdad). Para ello apela a un aspecto crucial de su teoría de los residuos: su distribución, así como la distribución de nuestras cualidades y capacidades, no es pareja en ninguna sociedad. Unos somos, por naturaleza, y no por educación ni determinación económica, más rapaces que otros; unos más ambiciosos que otros; unos más calculadores que otros; y así sucesivamente. De este hecho bruto se sigue que, aunque partiéramos de una completa situación de igualdad (una situación originaria de comunismo radical) se iría configurando a través del tiempo un universo social diferenciado y socialmente desigual. Cada cual, a causa de una tendencia innata al hombre, consolidaría un ámbito de privilegio y poder siempre que lo lograra y lo haría extensivo a su cónyuge, prole y allegados. La *heterogeneidad social* es una inevitable ley de vida y conlleva desigualdad. Diferencia y desigualdad serán fenómenos distintos, pero la una fomenta la otra.

Esta *Ley de la heterogeneidad social*, según Pareto la entiende, se manifiesta en la presencia de individuos diversos que persiguen fines y desean satisfacer intereses igualmente diversos. A causa de ello, quiéranlo o no, generan posiciones socialmente desiguales. La heterogenei-

dad general de la sociedad, resultante por agregación de tal diversidad, se manifiesta en la formación de colectividades de individuos mejor dotados que el resto (con mejores recursos o *residuos*) según ámbitos distintos de actividad. Estas colectividades de individuos descollantes contrastan ante las demás colectividades y ante el resto de las gentes. Cuando las circunstancias les son adversas, tales colectividades se esfuerzan por no perder terreno en el campo de la desigualdad, o hasta por ganarlo o sobresalir, lo logren o no. Reciben el nombre técnico de *elites*, es decir, colectivos formados por individuos dotados de un mayor talento que los demás en un ámbito dado de actividad. Destacan. Al destacar, subordinan a los demás. Así, los mejores negociantes se enriquecen más que los peores. Los mejores poetas descuellan sobre los mediocres. Los mejores atletas vencen a los inferiores. Y así sucesivamente. He aquí la razón por la que la heterogenidad social no consiste sólo en mera diferenciación sino también en jerarquización. Las sociedades son heterogéneas porque nuestras tareas son distintas y especializadas, pero también lo son en mando, reputación, autoridad, fama y riqueza, o sea, en desigualdad. Ello es así no sólo a causa de sus instituciones (propiedad privada, títulos hereditarios, herencia de bienes), que hacen desiguales a quienes carecen de mérito para ser superiores, sino también por la manifestación de las capacidades diversas de los individuos que las componen.

Las elites son aquellas minorías (son por definición minoritarias) que surgen y destacan en cualquier campo dentro de una colectividad determinada como resultado de las capacidades y disposiciones superiores de sus miembros. Así, hay elites artísticas, como las hay guerreras; las hay políticas, como las hay intelectuales o científicas. Naturalmente la presencia de una estructura social y de una cultura dadas estimula o dificulta la formación de una elite determinada. En condiciones primitivas de vida una sociedad puede tener nula necesidad de matemáticos pero mucha de cazadores. Poca esperanza tendrán los primeros de despuntar en su seno, mas no así los segundos. No obstante, cuando más amplia y compleja es una sociedad, mayores son las posibilides para la diversificación y pluralidad de las elites que moran en su seno.

Conviene, precisamente en esta tesitura, dejar claro que la noción paretiana de elite no es socialmente elitista, en el sentido de que él atribuya cualidades de superioridad a clase social alguna. Pareto insiste firmemente en que las elites se forman en el seno de cualquier clase social. La clase obrera, económicamente subordinada, genera elites sindicales combativas que la guían contra la burguesía dominante. Por su parte las clases dominantes a lo largo de la historia han perdido batallas ante aquellas elites que han sabido destronarlas, destruyendo o reemplazando a sus propias elites. «La historia —reza una célebre expresión suya— es un cementerio de aristocracias». Las aristocracias, inspiradas por el poderoso residuo de la 'permanencia de agregados' hacen cuanto está de su mano para no perder su preeminencia y privilegios, pero deben hacer concesiones reformistas

(abrirse y cooptar sangre nueva ascendente) o bien reprimir con eficacia y firmeza a los advenedizos. Ni lo uno ni lo otro ocurre sin costes para ellas.

La definición paretiana de elite aspira a ser neutral. Unas elites no son necesariamente mejores moralmente que otras. Si logran consolidarse, podría decirse a lo sumo que son más adecuadas que las desbancadas, destruidas o marginadas por ellas para los objetivos que perseguían. Por otra parte, la elites son de la más diversa índole. Hay elites de pintores, de santos, de bandidos, de médicos, de científicos, de políticos, de militares, de actrices, de cocineros. Además, las elites se hallan en liza permanente entre sí, lo cual conduce a su renovación y sustitución constante. Prodúcese así un proceso de *circulación de las elites* mediante el cual se genera la sustitución de unas por otras. La circulación va desde la sustitución conservadora de personal perteneciente a una misma clase, con una renovación mínima y repetitiva de efectivos, hasta la eliminación revolucionaria y violenta de dicho personal, por usurpación. Entre estos dos extremos acaece toda una gama de posibilidades intermedias. La democracia liberal, por ejemplo, sería un marco institucional adecuado para la competitividad renovadora sin que tuvieran lugar excesos violentos. La alternancia partidista en el poder, así como la formación de nuevos partidos políticos, con su renovación incruenta de personal político, corresponde a estas soluciones intermedias de circulación. Otra es la institucionalización incruenta de la renovación: la jubilación de altos cargos (obispos, generales, catedráticos, magistrados) permite también modos incruentos de sustitución, por mucho que parezca a los aspirantes más jóvenes que el camino hacia la cumbre es demasiado lento e injusto.

Según Pareto, en toda sociedad conviven colectividades que producen sus respectivas elites, inclinadas a modos diversos de conducta. Así, en el mundo de la economía podemos percibir la presencia de personas con espíritu empresarial (dotadas de un fuerte 'residuo de combinaciones'), capaces de innovación, dispuestos a aceptar riesgos, a aventurarse. Mas también hay en ella conservadores, más preocupados por el mantenimiento del patrimonio, el ahorro y un proceder cauto que por arriesgarse demasiado o experimentar fórmulas nuevas de negocio. En estos últimos no sólo predomina su posible situación de privilegio heredado —las posesiones y el patrimonio invitan a mantenerlos— sino, a menudo, la presencia en su naturaleza (en sus genes dirían muchos andando el tiempo) de intensos 'residuos de persistencia'. A los primeros llama Pareto *especuladores* y a los segundos *rentistas*. Esta observación económica puede ampliarse a otros campos, como son los de la política y la cultura. La distinción entre 'derecha' e 'izquierda' no queda con ello invalidada, pero cobra singular importancia otra polaridad, la que se produce entre 'especuladores', o innovadores, y 'rentistas', o conservadores. Cierto es que las condiciones sociales inclinan a unos u a otros a especular o buscar fortuna, a pesar del riesgo, y a otros a la prudencia. Pero también es cierto, cree Pareto, que las disposiciones innatas —que se entrelazan con las sociales— también lo hacen. A lo que añade que:

> [...] ambas categorías desempeñan en la sociedad funciones de utilidad diversa. La de los especuladores es sobre todo causa del cambio y del progreso económico y social. La categoría de los rentistas es, al contrario, un elemento estabilizador que, en gran número de casos, evita los peligros de los movimientos aventureros de la otra categoría.

Tanto los especuladores como los rentistas (innovadores y conservadores) son socialmente necesarios. Por lo general las *elites ascendentes* abrazan causas y principios (a través de un lenguaje de 'derivaciones', o ideológico) que encuentran apoyo en aquellas no-elites cuya lealtad buscan. (Pareto no habla de 'masas' como acostumbraban a hacer muchos observadores de su tiempo, sino simplemente de no-elites.) Las elites que están a la defensiva, en cambio, producen también un discurso hecho de otro conjunto de 'derivaciones' para legitimar su permanencia en posiciones de predominio (posiciones 'rentistas') frente a la retórica de aquellas que desean ascender a los lugares de privilegio que ocupan. La teoría paretiana de las elites pertence a la tradición conflictivista de la ciencia social, puesto que asume que las diversas elites se enfrentan permamentemente entre sí, o se alían unas contra otras, con el fin de acceder a bienes y privilegios escasos.

Las elites y su trasiego perenne son cruciales, sostiene Pareto, para el mantenimiento del equilibrio sistémico. Su lucha entre sí no siempre significa una modificación del sistema. Así, las diversas generaciones de empresarios o capitanes de industria que se desplazan las unas a las otras no han entrañado un hundimiento del sistema capitalista, sino su consolidación. Es ésta una concepción que se opone diametralmente a la teoría marxiana de las luchas sociales que son para esta última, luchas de clases, y no de elites. (Lo cual no sería óbice que andando el tiempo uno de sus más conspicuos representantes, Vladimir Ilich, Lenin, implantara la noción de «vanguardia del proletariado» es, decir, la adscripción a un partido político único —o elite revolucionaria— el Partido Comunista, de toda la legitimidad y poder, frente a unas «masas» monopolísticamente representadas por él. Quienes, dentro del marxismo, han conferido más importancia al partido monopolista presuntamente comunista que al pueblo o al proletariado —retórica aparte— parece que deban más al 'burgués' Pareto que al 'progresista' Marx del que afirmaban ser discípulos).

Pareto atribuye a cualquier clase no organizada la capacidad de segregar sus propias elites. No hay masa amorfa alguna en su concepción (si bien es frecuente hallar la peregrina afirmación de que sí la hay entre algunos de los intérpretes de Pareto, que presumiblemente han leído su obra). Este supuesto 'elitista' general es coherente con su noción de la distribución universal de 'residuos' a lo largo y a lo ancho de toda la raza humana, la cual niega enfáticamente que ninguna clase los posea mejores o mayores. Otra cosa, muy distinta, es que unas elites logren destacar o triunfar frente a las elites dominantes en un momento determinado y

otras no lo consigan. Si las condiciones les son favorables, las elites en el poder, conservadoras por naturaleza, son con frecuencia perfectamente capaces de mantener a raya a las que carecen de él e intentan retarlas o desbancarlas. Con ello suelen frenar la innovación y el cambio sociales.

Pareto insistió en la gran variedad de las elites sociales, pero su atención principal se fijó sobre las elites políticas y su circulación, tanto en el *Tratado* como en su última gran obra *Las transformaciones de la democracia*, de 1921. Es en este campo, como ya indiqué más arriba, donde se inserta plenamente su obra en la fértil tradición politológica italiana que presta su atención a los fenómenos de la desigualdad estructurada del poder. Su contemporáneo, el siciliano Gaetano Mosca (1858-1941) propuso una concepción similar a la suya, basada en el postulado de que en toda sociedad, cualesquiera que sea su estadio de desarrollo, se forma una clase minoritaria —clase dominante o dirigente— y una mayoritaria o dominada. La primera —o *clase política* en la terminología de Mosca— se especializa en el control del poder. Amén de la disputa que surgió entre este último y Pareto sobre la paternidad de la distinción entre clase dirigente o dominadora y clase subordinada, compartida por ambos, lo cierto es que la visión paretiana de las elites posee mayor complejidad, y no excluye la de una clase dirigente apegada al poder y al privilegio. La distinción entre clase dominante (y su sector de *clase política*, como la llamó Mosca) por un lado y mayoría dominada fue profundizada por otro estudioso italiano, de origen renano, Roberto Michels (1876-1936), gran admirador de Mosca. Su *Ley de hierro de la oligarquía* le permitió el análisis pormenorizado de los procesos mediante los cuales se profesionalizan inevitablemente los políticos en el seno de sindicatos, partidos y cuerpos administrativos para monopolizar el poder y mantenerse en él, sobre todo en el marco de las democracias. Michels analizó también las consecuencias que ello tenía en la conservadurización progresiva de partidos otrora radicales, así como para su burocratización y su anquilosamiento con el paso del tiempo.

Estas últimas concepciones son muy afines a las de Pareto, para quien las elites dominantes muestran también una inclinación progresiva a la suplantación de los residuos innovadores (de 'combinaciones') por los tradicionalistas ('persistencia de agregados'). El ascenso de los más inquietos, ambiciosos, hasta revolucionarios, es la punta de lanza de la mudanza social (y en algunos casos del avance civilizatorio) mientras que la inclinación conservadora de quienes ya gozan de privilegios y ventajas puede actuar como fuerza equilibradora y moderadora cuando no se cierra en banda. Cuando el nuevo rico, el escritor novel o el político advenedizo conquistan un lugar entre las clases dominantes, empieza su transición al conservadurismo así como la transformación de la aristocracia (en el sentido genuino de la palabra, de clase formada por los *aristoi* o mejores) en una oligarquía inoperante y retrógrada. Pareto, sin embargo, no entiende la circulación política de las elites como fruto de estas dos tendencias, sino que, fiel a su concepción del hombre, cree que

la determina la presencia simultánea de dos tipos humanos diversos, ya mencionados: los *rentistas* y los *especuladores* aunque lo que uno suele encontrar en la realidad suelen ser individuos mixtos, que combinan en grados diferentes la inclinación innovadora y la conservadora. Los predominantemente conservadores muestran una clara tendencia a transformarse en 'rentistas', entre quienes predominan los residuos de 'persistencia de agregados'. Los más arriesgados y radicales menudean entre los 'especuladores'. Cada uno se asemeja, respectivamente, al león (por su fuerza e inclinación a lo establecido) y al zorro (por su inquietud y astucia). *Leones* y *zorros* —Pareto hace uso aquí de metáforas maquiavelianas— representan dos actitudes básicas frente al poder y la ambición y son afines a las figuras de los rentistas o los especuladores.

La cosa se complica algo con la presencia de reformadores serios entre los rentistas, gentes lúcidas que saben tomar medidas para perpetuar sus privilegios o conceder lo que sea menester para sobrevivir, entre otras, la cooptación e integración de innovadores entre sus filas. Lo mismo sucede con la presencia de especuladores prudentes y cautelosos. Lo que quiere poner de relieve Pareto con tales símiles bestiarios de antiguo sabor es la tensión y polaridad existente entre la fuerza y la astucia, entre el poder prudente y consolidado y el arrojo arriesgado que provoca mudanza y lleva, a veces, al triunfo.

La concepción sistémica de Pareto no es armonicista en el sentido de que lo crucial para el equilibrio social sea para él el consenso y la sociabilidad. Es, al contrario, y una vez más, conflictivista pues, tras conceder que los 'residuos' de sociabilidad son fundamentales para el mantenimiento de la estabilidad, Pareto insiste en que el uso de la fuerza es igualmente poderoso. Las gentes, por naturaleza, están dispuestas a ejercer la fuerza y la violencia (agresiva o represiva) para la satisfacción de sus ambiciones. El equilibrio social —unas veces por la *astucia*, otras por la *fuerza* bruta— es también el resultado continuo de esta actividad, de la que los más mansos suelen ser víctimas tanto en el seno de instituciones y clases como en la sociedad en su conjunto. La *clase gobernada* como Pareto la llama es, en todo caso, siempre una clase peligrosa o potencialmente peligrosa para la gobernante, puesto que de su seno surgirán quienes no acepten su condición subordinada. El conflicto —desde la violencia abierta hasta el combate político democrático— es pues inherente a todo sistema social.

5. **Legado y evaluación de Vilfredo Pareto**

Ha habido, y aún hay, sociólogos marxistas, weberianos, durkheimianos, simmelianos. Muchos menos, si los hay, son los paretianos. Y sin embargo las ideas, propuestas y enunciados de regularidades señaladas por Pareto son usadas constantemente por economistas y sociólogos. Hasta, *mutatis mutandis*, se percibe un retorno en psicología a una teo-

ría instintual convenientemente revisada y puesta al día, cuyas similitudes con la visión paretiana recién expuesta son mayores de las aparentes a primera vista. Como han indicado algunos observadores, una sociobiología en clave paretiana es perfectamente factible. No obstante, y por las razones que expuse en la semblanza con la que este Capítulo se abría, Pareto es arisco en el verbo al tiempo que sus neologismos no son siempre afortunados. Su 'persistencia de agregados' podría haberse llamado, simplemente, deseo o sentimiento de permanencia y su 'instinto de combinaciones', deseo o sentimiento de innovación. Su legado habría sido mejor recibido por la posteridad.

Hay más razones para la dificultad de afiliarse a sus doctrinas. Algunas son de poca monta. Por ejemplo, él mismo no fue siempre fiel al método lógico-experimental que con tanta energía proclamaba. Una cosa es constatar hechos y evocar datos, otra utilizarlos y manipularlos según los criterios que tal método exige. Las hay que son más sustanciales. Así la doctrina de los residuos y de las derivaciones responde a un esfuerzo perfectamente legítimo por vincular estructura social a naturaleza humana. Pero presentar los primeros según una clasificación intuitiva, sin advertirnos que son meras hipótesis de trabajo es muy arriesgado. Como conjeturas pudieron tener su atractivo en su día, y tal vez, los residuos paretianos, profundamente reformados y reformulados, aún tengan alguna salvación. Él mismo, ciertamente, fue poco cauto en su presentación.

Varias de sus ecuaciones económicas, leyes sobre la distribución de la riqueza y estilos de entender la economía en su conjunto han sobrevivido y alcanzado uso corriente en ese terreno. En sociología el pensamiento sistémico ha alcanzado extraordinaria importancia a lo largo del siglo XX. Como era de esperar, ha elaborado nociones (a veces circulares y arcanas) más allá de las más elementales de Pareto. Su obra pionera se encuentra sólo en los inicios del sistemismo, si bien hay que conceder a Pareto una extraordinaria capacidad por incorporar la faz desagradable de la vida social —la guerra, la violencia, la represión— en su esquema sistémico, cosa que no todos los representantes del mismo saben hacer. También llama la atención su insistencia en vincular a los seres humanos como animales sociales a su base biológica sin caer en las dificultades de la metáfora organicista que tan importante llegó a ser en el pensamiento social decimonónico. Ello valió a Pareto la incorporación de su pensamiento a un primer esfuerzo de ciencia social integrada, realizado en Harvard bajo la égida de un fisiólogo, y en el que participó un gran sistematizador del pensamiento sociológico clásico, Talcott Parsons (1902-1979).

La sociología política paretiana, perteneciente a la corriente 'maquiaveliana' varias veces aludida, o de la 'clase dominante' o hegemónica —en la que figuran pensadores como Mosca, Michels, el marxista Antonio Gramsci y, posteriormente, el sociólogo norteamericano C. W. Mills— ha sido explotada en numerosas indagaciones empíricas. (También lo fue su 'Ley de la distribución de la riqueza'.) Ninguna de ellas ha refutado aún sus hipótesis sobre la circulación de las elites, su ac-

ceso al poder y demás procesos. Naturalmente, para algunos autores el énfasis sobre la clase es mayor que el que pongan sobre las elites, mientras que para otros, el estudio de la desigualdad debe realizarse por otras sendas simultáneamente.

La aportación de Pareto a otros campos —la teoría de las ideologías, la sociología del lenguaje, la vinculación de la sociología con la economía— no es menor, pero se halla dispersa en su obra, cuya claridad y erudición son envidiables, aunque se escondan a veces tras la barroca fachada de su *Tratado de sociología general* y tras algunos neologismos heterodoxos. Frente a ciertos teóricos, célebres por el ambicioso alcance de sus especulaciones, las de Pareto presentan a menudo su flanco abierto a su refutación, sin que la ciencia social haya demostrado aún que son del todo erróneas. O bien sugieren relaciones de causa a efecto —como la que existe entre naturaleza humana y desigualdad social— que resultan incómodas para muchos pero que tampoco han logrado demostrar que están del todo equivocadas o que poseemos una hipótesis más plausible para sustituirlas. Sin mentar su obra, los grandes debates sobre la redistribución de la riqueza proveniente del excedente económico generado por el capitalismo industrial, giran en torno a cuestiones apuntadas por Pareto en sus agudas observaciones sobre riqueza y pobreza. Desde el marxista Eduard Bernstein (1850-1932) hasta sociólogos de la sociedad industrial (o de la llamada post-industrial) como Raymond Aron (1905-1983) y Daniel Bell, la teoría sociológica entró de lleno en el fragor de una polémica importante en torno a las nuevas clases medias, la nueva clase obrera y la mitigación de los conflictos de clase. Algunos de ellos, como C. W. Mills (1916-1962) con *La elite del poder* (1956) entraron en ella, desde una posición de izquierdas, precisamente a través del análisis de las elites y de su circulación, con frecuencia ligándolas a estructuras clasistas y al imperialismo. Sólo el surgimiento de una literatura posterior sobre mundialización e inmiseración de la periferia mundial, a fines del siglo XX, habría de plantear este asunto desde una nueva perspectiva. Que, por cierto, no elimina la problemática de la anterior. No puede rendirse mayor tributo a una obra, como la de Pareto, que la de reconocer así, escondidamente, su valía.

Referencias bibliográficas

En castellano disponemos de una selección del vasto *Trattato di sociologia generale*, de Vilfredo Pareto, realizado por Giorgio Braga y traducido por Jesús López Pacheco, *Forma y equilibrio sociales*, publicado por Alianza Editorial, en 1980 (reproduce una edición de *Revista de Occidente*, de 1966). Otra selección de su obra es *Escritos sociológicos*, a cargo de María Luz Morán, de 1987, en Alianza Editorial. La misma autora ha dedicado un Capítulo en el libro compilado por Fernando Vallespín *Historia de la teoría política* a «La teoría de las elites» (Alianza, 1993).

Véase también Constantino García «Tres clásicos: Mosca, Pareto y Michels» en el libro compilado por él mismo y Álvarez de Morales *Las clases dirigentes* (Madrid: Edersa, 1992). Hay numerosos estudios empíricos de elites que siguen los criterios paretianos en mayor o menor medida. Miguel Jerez estudió las elites de la dictadura del general Franco en su ejemplar indagación *Elites políticas y centros de extracción en España, 1938-1957* (Madrid, CIS, 1982). Véase para la transición política y la democracia el extenso estudio de Mariano Baena *Elites y conjuntos de poder en España, 1939-1992*, que cubre las Cortes, el Gobierno, la administración y la gran empresa (Madrid, Tecnos, 1999), y contiene referencias a Pareto y Mosca. El breve e incisivo libro de Tom Bottomore *Elites y sociedad* (Península) contiene una excelente introducción a la teoría paretiana de las elites y la desigualdad.

CAPÍTULO 9

LA DETERMINACIÓN SOCIAL DE LA CONCIENCIA: DURKHEIM

1. Semblanza de Émile Durkheim

Nadie, durante el período en que la sociología alcanzara su primera madurez clásica, tuvo mayor influjo que Émile Durkheim en la doble tarea de lograr su consolidación como disciplina independiente, por una parte, y como materia académica y científica autónoma, por otra. Durkheim llevó a cabo ambas empresas con lucidez y determinación. Entre quienes le precedieron en el cultivo de la sociología se halla alguno —como Comte— poseído de un espíritu profético y hasta utópico por lo que respecta a la misión de la diciplina; encontramos otros, desde Montesquieu al norteamericano Thorstein Veblen (1857-1929), pasando por Tocqueville, que la practicaron con fortuna pero sin conciencia alguna de su sustantividad científica (aunque Veblen mismo fuera uno de los fundadores del Instituto Internacional de Sociología). Hay una tercera suerte de estudiosos, como Marx, que pensaron más en una unitaria 'ciencia de la sociedad' —*Gesellschaftslehre*— que incluía economía política, etnología e historia, que en otra cosa. Entre los contemporáneos de Durkheim, Pareto llegó a la sociología como economista que se percata de las fronteras de su propia disciplina; a Weber le acaeció algo semejante con la historia económica y tuvo siempre una concepción algo difusa de una disciplina en la que estaba destinado a alcanzar una muy alta cumbre; también la alcanzaría Simmel quien, sin abandonar del todo la sociología, acabó su camino en el terreno filosófico. En contraste con todos ellos, Durkheim quiso establecer en la cultura moderna la sociología como disciplina independiente, sin más vínculos que los de sus propias reglas, y conseguir así, para ella, un lugar institucional.

No fue sólo ése su logro, ni lo alcanzó él solo: podría argüirse que tras la generación de Tönnies, Weber y Simmel, algo parecido a lo acaecido con la sociología en Francia estaba destinado a suceder en Alemania. También podría recordarse que los primeros sociólogos norteamericanos nunca necesitaron a un Durkheim para abrir sus primeros centros académicos sociológicos. Pero todo ello no disminuiría su importancia

en el terreno institucional. Al margen de él, su aportación fundamental es la de haber generado una manera de concebir los fenómenos sociales que había de conducir a toda una fértil tradición —la funcionalista y la estructuralista— a lo largo del siglo XX, amén de haber enriquecido muy considerablemente nuestro acervo de conocimientos científicos sobre la vida social, sea cual sea nuestra escuela o enfoque.

Durkheim dejaría, por otra parte, un legado paradójico en otro terreno. Aquello que hoy menos consideramos como valioso en Durkheim es su militante enfoque positivista —que sin embargo merece histórico respeto— y en cambio nos admira y compartimos su intensa preocupación moral. La paradoja durkheiminiana es la de haber abrazado un positivismo cientificista a ultranza para ser, claramente, no sólo un sociólogo *de* la moral (un estudioso de los fenómenos morales, cosa que puede hacer cualquier positivista sin traicionar su credo) sino también un sociólogo moral, un pensador normativo. Dudo que él se percatara de esta contradicción, pero para quienes sostenemos que la sociología no tiene más remedio que poseer una misión ética, la anomalía de un Durkheim filósofo moral jurando al mismo tiempo ser un científico neutral es sumamante elocuente. Apunta hacia la imposibilidad de hacer ciencia social amoral o, dicho de otro modo, la imposibilidad de que la sociología no entrañe también un humanismo.

Émile Durkheim nació en la Lorena, en la ciudad de Epinal, en 1858. Hijo de una familia hebrea, su padre era rabino, descendiente de un linaje de rabinos. Pensó que seguiría la tradición familiar y estudió la Biblia y el Talmud con esa intención. Una crisis religiosa en la adolescencia le acercó algo al catolicismo pero le llevó luego a abandonar toda adscripción confesional para convertirse no sólo en agnóstico sino también a entrar vigorosamente en la cultura laica y republicana francesa, a la que pertenecería ya siempre. No obstante, y cultivándola precisamente desde esa perspectiva, Durkheim estaba destinado a ser uno de los más importantes sociólogos de la religión, tal vez gracias a su experiencia inicial.

Su aplicación en los estudios le permitió prepararse, desde el Liceo Luis el Grande de París, para entrar en la Escuela Normal Superior. En ella tuvo como compañeros, entre otros, al futuro filósofo Henri Bergson y al que sería gran dirigente socialista y reformador republicano, Jean Jaurès. Éste, una vez en el poder, confiaría a su íntimo amigo Émile Durkheim la inspiración de notables reformas educativas francesas. Lo cierto, sin embargo, es que el serio y estudioso joven Durkheim no se encontró muy a gusto en una Escuela que se antojaba demasiado poco rigurosa en todo lo que no fuera el cultivo de los clásicos. No fue el mejor de sus alumnos. Sí fue, empero, discípulo directo de su director, el gran historiador Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889) autor de *La ciudad antigua*, obra que figura hoy entre los clásicos de la sociología urbana, y que representa otro hito de aquella sociología que no es enteramente consciente de serlo. La tesis en latín que redactó Durkheim está dedicada a Fustel de Coulanges.

Tras sus estudios en la Normal parisina, enseñó en varios liceos próximos a París y luego pasó un año en Alemania, para conocer los métodos de las ciencias sociales en aquel país. La más profunda impresión la recibió al familiarizarse con el laboratorio de psicología social que regentaba Wilhelm Wundt (1832-1920) en Leipzig. Sus informes sobre el estado de las ciencias sociales en Alemania y la necesidad de que Francia los emulara para su propio bien pronto le dieron a conocer en medios académicos y educativos, y le ayudaron a que se incorporara a la Universidad de Burdeos en 1887. Allí fue donde pudo comenzar la enseñanza de la sociología, una disciplina aún teñida en Francia de prejuicios anticomteanos, dada la desafortunada forma con que Comte la había presentado. También enseñó pedagogía y educación, disciplinas que servirían a sus intenciones de mejorar la moral pública y cuyo cultivo nunca abandonaría. Se casó por aquel entonces, con una muchacha judía, Louise Dreyfus, en quien encontraría devoción y apoyo académico extraordinarios.

Durkheim presentó una tesis latina breve sobre Montesquieu y, otra en francés, su *División del trabajo social*, con las que se doctoró en 1893. Esta última es uno de los hitos históricos de la sociología. En sólo los cuatro años siguientes apareció su conciso y breve ensayo *Las reglas del método sociológico* (un texto crucial aunque adolezca de alguna aleccionadora debilidad metodológica fundamental, que consideraré en seguida) y *El suicidio*, un estudio cuya importancia en la historia de la ciencia social es difícil de exagerar, tanto por el alcance de sus descubrimientos como por el de sus hallazgos metodológicos.

Esta intensa fase creativa de Émile Durkheim no pasó desapercibida. Las respuestas polémicas que recibieron sus publicaciones despertaron la controversia, pero no debilitaron la posición de la sociología en Francia. [No estuvo libre tal controversia de algún episodio desagradable, como el enfrentamiento académico y científico de Durkheim con el sociólogo Gabriel Tarde (1843-1904), cuya excelente obra no merece la descalificación sufrida a manos de Durkheim. A Tarde debemos aportaciones pioneras en sociología de la opinión pública y de la comunicación, así como en psicología social.] Estas polémicas lograron afortunadamente que la disciplina fuera tomada muy en serio por tirios y troyanos. Inspirado por esta victoria intelectual Durkheim fundó un 'Anuario sociológico', la *Année sociologique*, en 1898. Ésta había de convertirse en una de las revistas de sociología más señaladas (como sucedería en Estados Unidos con el *American Journal of Sociology* fundado poco antes, en Chicago, en 1892). La *Année* vino a ser centro de encuentro de los dedicados discípulos de Durkheim, destinados varios de ellos a constituir la espina dorsal de la sociología francesa anterior a la Segunda Guerra Mundial. La *Année* contiene abundantes aportaciones del maestro. La publicación pasaba revista anualmente a la situación de la disciplina en el mundo, con lo cual contribuyó también a su internacionalización.

Durkheim había conseguido la primera cátedra de ciencia social en Burdeos, es decir, de sociología como materia distinta y singular. En 1902, se incorporó a la Sorbona, donde, en 1913, el nombre 'sociología' apareció ya oficialmente en el de su cátedra. El año anterior había aparecido la que es la obra más considerable de Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Mientras tanto, apoyado por el Ministerio de Educación durante la Tercera República, Durkheim había trabajado en la reforma educativa de Francia, mejorando las condiciones de la enseñanza científica y propugnando la educación cívica apoyada en una moral laica y republicana, digna de ser compartida por todos los ciudadanos, fueran o no creyentes de alguna religión. Si fuera menester situar a Durkheim en el espectro político, habría que definirle como un intelectual riguroso, muy activo dentro de la izquierda democrática y reformista. Su celo por establecer la cientificidad de la disciplina sociológica no estuvo nunca reñido con una conciencia muy aguda de su misión como educador, como intelectual preocupado por la que él entendía como crisis moral de su tiempo, necesitada de soluciones que sólo un diagnóstico adecuado (basado, eso sí, en la interpretación sociológica de tal crisis) podía suministrar. Ambas tareas se entrelazon felizmente en sus indagaciones.

En ellas tareas se hallaba enfrascado cuando estalló la Gran Guerra. Durkheim se hizo cargo entonces de recoger y publicar documentos sobre el conflicto, al tiempo que atacaba el nacionalismo expansionista y supremacista germano. Su patriotismo francés era cosmopolita y universalista; veía en la ideología predominante en Alemania un particularismo hegemónico expansivo y peligroso. Uno de sus hijos, André, que se había iniciado en la sociología del lenguaje tras estudiar como él en la Normal, pereció en 1915 en Bulgaria, por heridas recibidas en el frente. Aunque su padre se esforzó por completar su estudio sobre moral en los meses que siguieron, no pudo recuperarse de este revés. Mientras tanto, elementos ultranacionalistas y reaccionarios franceses le zaherían por ser un 'profesor de origen aparentemente alemán' y por enseñar una 'disciplina extranjera', calumnias que recibió con estoica dignidad. Émile Durkheim murió en 1917, con 59 años.

2. Las reglas del método sociológico

2.1. Hechos sociales y conocimiento sociológico

Una de las mayores aspiraciones intelectuales de Durkheim, tan potente al menos como la de proporcionar un diagnóstico moral de su tiempo y una solución acorde con él, fue la de dotar a la sociología de la solidez necesaria para que de veras pudiera alcanzar la categoría de ciencia. Tras haber publicado su primera obra sustancial, *La división del trabajo social*, y haber explorado las aportaciones de varios sociólo-

gos organicistas, así como las de Spencer y Tönnies, Durkheim juzgó que era menester presentar con concisión y de modo tajantemente explícito, el método específico de la sociología. Era una ciencia social que se le antojaba demasiado imprecisa y hasta borrosa en su presentación. Durkheim estaba persuadido de que era posible poner fin a tales vaguedades. Con tal propósito compuso unos artículos en 1894, pronto publicados en forma de un breve libro al año siguiente, con el título de *Las reglas del método sociológico.* Por razones de claridad expositiva prestaré atención a este texto, así como a la aportación metodológica más descollante de Durkheim, su estudio sociológico sobre las causas el suicidio, antes que a su indagación en torno a la evolución histórica de la división social de las tareas, aunque esta última fuera algo anterior a estos estudios.

Las reglas es un ensayo lúcido, breve, extraordinariamente económico en su argumentación, y categórico en sus afirmaciones. Precisamente por ello invita a la evaluación crítica de sus posiciones y conclusiones. El argumento parte de la insatisfacción que Durkheim siente por que los 'hechos sociales' suelan ser tratados con tan poco rigor científico por parte de las ciencias sociales. Dominaba el panorama sociológico de la época no sólo cierta inseguridad metodológica sino un considerable desaliño conceptual, a despecho de las numerosas invocaciones a la ciencia que hacían sus practicantes (de tales males adolecían, según Durkheim, Comte y Spencer). Los sociólogos padecían de 'metafísica positivista' puesto que no abrazaban el necesario racionalismo, libre de sentimentalismos y doctrinas nebulosas que la tarea exigía. ('Racionalista' es el único calificativo que acepta Durkheim para que los demás aludan a sus doctrinas.) La sociología no puede consistir en elaboraciones de prejuicios existentes o de teorías vagas. Debe atenerse a los hechos, prestar toda su atención, como había enseñado Montesquieu, a 'la naturaleza de las cosas'. Para lograr la dignidad teórica y científica que merece la sociología tiene que poseer un objeto de estudio bien claro y delimitado y atenerse a él, como hacen las disciplinas académicas más prestigiosas. Para la sociología tal objeto, sostiene Durkheim, es el *hecho social.*

¿Cuáles son las características de los hechos sociales? Para empezar, los hechos sociales son cosas. No lo son como lo son las cosas materiales, pero comparten con ellas rasgos notables:

> ¿Qué es una cosa? La cosa se opone a la idea, como lo que se conoce exteriormente de lo que se conoce interiormnente. Es cosa todo objeto de conocimiento que no es naturalmente compenetrable a la inteligencia; todo aquello de lo cual no podemos tener una idea adecuada por un simple procedimiento de análisis mental; todo aquello que el espíritu sólo puede llegar a comprender a condición de salir de sí mismo por vía de observaciones y experimentaciones, pasando progresivamente de los rasgos más exteriores y más inmediatamente accesibles a los menos visibles y más profundos.

Los hechos sociales durkheimianos poseen estas características, y por ello conocerlos 'no implica ninguna concepción metafísica ni especulación sobre el fondo de los seres'. Sólo hay que admitir que son fenómenos 'exteriores a los individuos'. Son resultados de esa 'síntesis *sui generis* que constituye toda la sociedad' y que produce fenómenos nuevos, distintos de los biológicos, psicológicos o los físicos. Los hechos que de ello resultan son fenómenos externos a nosotros, que se nos oponen como tales a nuestra conciencia y voluntad, y que por lo tanto poseen un *carácter coactivo*. Este es su rasgo principal. Un hecho social (pertenecer a una familia, ser ciudadano de un país, percibir un sueldo) posee ante todo una contundencia, una dureza, una consistencia tan potente como la que pueda poseer un objeto material. Este es su rasgo crucial. La *coacción* o *coerción* sociales (en francés la *contrainte sociale*) que acompaña inseparablemente a los hechos puede no ser muy aparente (uno puede estar felizmente instalado en la ley, o en el seno de una familia) pero eso no mengua su poder y objetividad. En cuanto intentamos salirnos de su abrazo, o penetrar cotos que nos son socialmente vedados, percibimos su contundencia. Ello entraña que los hechos sociales posean una naturaleza moral: son juzgados, se aprueban, se reprueban, se aplauden, se condenan. Hasta nuestra indiferencia ante ellos significa que son lícitos o tolerables, mas no que carezcan de carga ética. La distinción fundamental de los hechos sociales frente a todos los demás es que son esencialmente *morales*. Si bien la coerción en toda su gama, desde la más suave expresión de reproche al más duro castigo público, es una manifestación de la contundencia y objetividad de los hechos sociales, su naturaleza moral nos revela su más íntima característica, pues la coerción se legitima apoyándose en ella.

El individuo podrá o no intervenir en la génesis de los hechos sociales, pero una vez constituidos, existen fuera de nosotros, como parte de la sociedad en la que moramos, aunque sean definitorios de nuestra propia condición. Tenemos que habérnoslas con ellos. (Los paralelos de esta noción, *mutatis mutandis,* con los procesos de objetivación o reificación de la acción humana en la tradición marxiana son obvios y merecen ser evocados, siempre que tengamos presente que el análisis durkheimiano y el marxiano conducen por sendas muy diversas.) Toda la sociología, pues, debe pivotar sobre un 'principio fundamental: la realidad objetiva de los hechos sociales'. Al igual que la física parte de la pesantez, masa y energía de las cosas, la sociología debe partir de iguales propiedades en los hechos sociales. Éstos son, una vez más, cosas. He aquí la más polémica afirmación de Durkheim como metodólogo. En el curso de su evolución teórica vino a ampliar esta noción a sus ramificaciones morales. En efecto, la obligación moral (la de cumplir o no transgredir normas) es una instancia puramente sociológica, y suprema, de la coacción que acompaña a todo hecho social, según él.

Los hechos sociales no deben explicarse a través de causas de otra naturaleza, si lo que queremos hacer al estudiarlos es sociología. No son

fruto de la biología y ni mucho menos de la psicología (el antipsicologismo durkheimiano es radical). Las intenciones y los estados subjetivos de conciencia personal existen sin duda, pero no son pertinentes para la sociología: lo único que cuenta para ella son sus manifestaciones a través de hechos sociales. En realidad, lo que ha venido en llamarse el *sociologismo* durkheimiano (su confinamiento al determinismo social de cuanto es el caso) va inextricablemente ligado a su convicción de que no es menester ir más allá de los hechos sociales para explicar fenómenos que otras disciplinas entienden con ayuda de la psicología, la biología u otros condicionantes.

Para Durkheim los hechos sólo se explican a través de otros hechos. La *función* (término introducido como vimos por Spencer) que ellos desempeñan cobra en Durkheim singular importancia, pues él la separa de todo propósito o intención subjetivos. Función es el efecto y repercusiones que tiene un hecho social sobre otro u otros. Un devoto peregrina hasta un santuario y ruega a un santo para satisfacer sus necesidades anímicas, lo cual cumple una función subjetiva para él y su estado emocional. Tal vez piense que le han sido perdonados sus pecados o que el santo intercederá por él ante el Altísimo. Pero lo que interesa a la sociología no es lo que piense o crea el peregrino en su fuero interno, sino el efecto o repercusión social de tal devoción sobre él o sobre una colectividad dada de creyentes: en este caso el mantenimiento de la cohesión social de una feligresía a través de la oración comunitaria, las consecuencias económicas de la romería o peregrinación para quienes viven del santuario, y así sucesivamente.

Del mismo modo que sólo los hechos pueden explicar otros hechos, cuando la causalidad entre ellos es demostrable, también los hechos (y no causas imaginarias) deben ayudar a entender otros si dicha causalidad no puede probarse. Las *concomitancias* (hoy diríamos *correlaciones*) entre diversas categorías de fenómenos pueden así ofrecernos pistas interesantes. Hay formas de delincuencia que son más frecuentes entre los jóvenes en ciertos barrios que entre los adultos, de modo que existe en tal caso una correlación entre edad y delito, aunque ciertamente la edad no sea por sí sola causa alguna de la delincuencia juvenil. Nuestra posición y condición social en un momento de la vida, en cambio, sí puede fomentar conductas de transgresión normativa, lo cual es muy distinto. Hay que constatar pues las *variaciones concomitantes* entre rasgos y hechos sociales para penetrar después en las causas genuinas. A su vez, la sociología no tiene otra solución para progresar en sus descubrimientos que la de comparar unos hechos con otros, o unas situaciones con otras, en vez de partir de un supuesto general previo sobre los procesos que se estudian. En realidad la conquista de la autonomía de la sociología —el avance más importante a realizar, según Durkheim— depende no sólo de su emancipación de la filosofía y de otras doctrinas ajenas a ella, sino de que, por un lado, se aferre a los hechos tal cual son y, por otro, abrace el *método comparativo* entre tales hechos, institucio-

nes y procesos sociales. La comparación es *el* método de la sociología afirma lapidariamente Durkheim.

Algunas de estas posiciones reaparecen en *El suicidio, estudio de sociología*, una obra maestra metodológica, de 1897, que se publicó a los dos años de *Las reglas*. En ella, Durkheim se libera, sin decirlo explícitamente, de la mayor debilidad que aqueja a este último ensayo, es decir, de su simplista noción de 'hecho social', aspecto que ha permitido que se haga vulnerable a una muy grave descalificación por la crítica metodológica posterior. En efecto, hasta los mismos positivistas reconocen hoy que no hay 'hechos' directamente cognoscibles. Lo que tenemos son sólo *datos* a través de los cuales inferimos, cuando nos es dable hacerlo, presuntos hechos. Además los reconstruimos mediante la teoría o la interpretación, que suelen ser previos a su estudio. Aceptar esto no entraña negar que haya hechos: se trata más bien reconocer explícitamente la frecuente dificultad de identificarlos con nitidez satisfactoria. A lo que hay que añadir un postulado epistemológico crucial, del que la teoría social se haría consciente sólo en épocas posteriores a las de Durkheim: las teorías y las concepciones con las que nos acercamos al mundo son también 'constitutivas de hechos'. La disputa estriba en establecer en qué medida lo son. Pero ver el mundo desde la perspectiva de una teoría y no de otra entraña que veamos unos hechos y datos e ignoremos otros. Es decir, que tengamos en cuenta unas facetas de la realidad, para ignorar (a veces consciente y metodológicamente) otras.

En el lenguaje hoy consagrado de la epistemología de las ciencias sociales, solemos afirmar que los *constructivistas* atribuyen a la teoría e interpretación una potencia singular y determinante, mientras que los *realistas* son mucho más moderados en lo que atañe a tal atribución. Los hechos son los hechos, dirán estos últimos, aunque se hallen teñidos por el enfoque teórico en el que emergen. No es menester ser constructivista de estricta obediencia para admitir que una teoría ilumina (o tergiversa) datos y hechos por el mero hecho de acompañar y estimular nuestro proceso de conocimiento. Las más de las veces las teorías cumplen varios cometidos a la vez: iluminan algunas facetas de la realidad, ignoran otras y relegan al limbo unas terceras. El resbalón metodológico de Durkheim al aferrarse con positivista celo a los 'hechos' en *Las reglas*, por usar la elocuente expresión coloquial, lo era menos en su tiempo, pero ya en los últimos años de su vida, la filosofía y lógica de la ciencia habían puesto de manifiesto lo que pronto sería obvio. El caso es que no es siempre dable hablar de hechos con la contundencia con la que lo hacía Durkheim. Aunque el más elemental sentido común nos recomiende recordar que haberlos, haylos. A veces, un exceso de reparos metodológicos puede también ser un pretexto para la ineficacia sociológica.

2.2. Teoría e hipótesis en la indagación sociológica

En buena medida la flaqueza de esa faceta fundamental de la argumentación sobre la naturaleza de los hechos sociales en *Las reglas* quedó subsanada por la aportación metodológica de *El suicidio*. Este estudio no está del todo libre de algunos supuestos hoy superados por la epistemología de las ciencias sociales, pero sí lo está del error de la magnitud del que aflige a la noción durkheimiana de 'hecho social'. El alcance de esta indagación es doble. Por lo pronto, desde el punto de vista sustancial, *El suicidio* constituye una investigación que realiza aportaciones y descubrimientos descollantes. Con ello demuestra la capacidad de la sociología por lograr hallazgos a los que ni el mero sentido común ni la especulación podrían haber llegado. Desde un punto de vista metodológico, además, indica cómo avanzar en el oficio y arte de la sociología.

Durkheim eligió un acto en apariencia totalmente privado e individual como es la decisión de poner uno fin a la propia vida para someter a prueba la capacidad de la sociología para explicar aquello a lo que se suelen atribuir motivos personales o causas psicológicas, nerviosas o de otra índole, siempre distinta a la social. Para que una interpretación fuera plenamente sociológica, arguyó, era menester excluir primero todos los elementos pertenecientes a la psicología del suicida, así como los posibles influjos extrasociales, como la raza, el clima y la geografía. Era preciso descartar asimismo causas tan dudosas como la 'sugestibilidad', la 'imitación' u otros factores de gran vaguedad o implicaciones poco científicas (constatar, por ejemplo, que las estadísticas mostraban que los suicidios eran a la sazón más frecuentes en los climas más cálidos de Europa, o más frecuentes en una estación del año que en otra, no demostraba que la temperatura fuera causa alguna de los mismos). Lo único que resta tras desbrozar todas las causas espúreas o misteriosas del acto suicida son causas sociales, sostiene Durkheim. «Las causas de la aptitud suicida de cada sociedad —afirma—, deben encontrarse en la naturaleza misma de esas sociedades.»

Para realizar una pesquisa sobre el suicidio (o sobre cualquier otro fenómeno social equiparable) es preciso pues analizar los ambientes sociales en que surge: las creencias y prácticas religiosas; el tejido familiar; el medio político; la ocupación, y así sucesivamente. Y es menester concentrar la atención sobre las causas que empujan a una persona a poner fin a sus días, y no sobre el modo con que lo hace. Al mismo tiempo, la noción de que hay que atenerse a 'la naturaleza misma de la sociedad' —lo que me gustaría llamar postulado de Montesquieu; recuérdense sus observaciones sobre la naturaleza de las cosas— es imperativa. Ello significa que hay que estudiar ante todo la condición socioestructural de cada suicidio y no las conjeturas morales o psicológicas que se urden a su entorno. Durkheim responde a este criterio descubriendo que hay por lo menos tres suertes distintas de situación social que conducen al suicidio, es decir, que pueden identificarse como sus causas. Para cada una

de ellas postula una hipótesis específica al tiempo que construye una configuración conceptual (es decir, propone una teoría compuesta por tres hipótesis, que luego los datos deberán o no confirmar). Asume que no existe un suicidio en general sino tres situaciones suicidogénicas principales diferentes. Éstas producen, según él, suicidios 'egoístas', 'altruistas' y 'anómicos'. (Hay una posible cuarta causa, el suicidio 'fatalista' que no sólo es muy infrecuente sino que carece del interés de los otros tres y puede descartarse para el análisis.) Veámoslas:

a) El *suicidio egoísta* es aquel que es 'inversamente proporcional al grado de integración de los grupos de los que el individuo es parte'. La intensidad de los ligámenes religiosos, familiares y políticos frena la tendecia a la autodestrucción suicida de quienes puedan sentirse tentados por ella. Echando mano a las estadísticas disponibles en su época Durkheim constata cómo los suicidios eran más frecuentes entre protestantes que entre católicos. En las comunidades protestantes el grado de integración social (criterio analítico principal) solía ser menor que entre las católicas, puesto que la ética individualista y competitiva era más fuerte entre las primeras, producida ya por la misma religión, ya por la mayor industrialización de su entorno. Los judíos, por su parte, mostraban aún mayores índices de integración familiar y comunitaria, lo cual se reflejaba en porcentajes aún menores que los de los católicos en cuanto al suicidio individualista o 'egoísta'. Empero, a medida que penetraba la modernización en la comunidad hebrea, también ésta empezaba a mostrar una tendencia de acercamiento a los índices más altos de las otras. Durkheim observa cómo, a partir de 1870, los judíos 'han perdido su viejo privilegio' de cometer el menor número de suicidios en todas las sociedades europeas. Similares paralelismos pueden establecerse si comparamos las sociedades urbanas con las rurales, las industriales con las que no lo son, los estratos profesionales educados y los que carecen de educación formal, y las personas casadas con las célibes. Los más integrados y los que tienen mayores lazos de dependencia con sus congéneres inmediatos —quien tiene hijos a su cargo, por ejemplo— son los menos inclinados a solucionar tragedias personales mediante la supresión de sus vidas, 'egoístamente'. Se confirma así la hipótesis sociológica avanzada por Durkheim de la integración como factor de freno a las fuerzas sociales suicidogénicas.

b) El *suicidio altruista* es el que obedece a una hipótesis contraria: varía en proporción directa al grado de integración del grupo de pertenencia. A mayor integración mayor es su frecuencia. El suicidio aquí no está proscrito como en el caso anterior (en el que algunas religiones, como la católica, lo consideran pecaminoso) sino todo lo contrario. Está prescrito para ciertos casos determi-

nados. Durkheim opina que lo hallamos tan sólo en sociedades tribales, en las que hay una fortísima cohesión social, o en ambientes muy militantes si de sociedades modernas se trata. Es ése el caso del soldado que entrega su vida por sus compañeros en un acto de inmolación. (Ejemplos como el generalmente conocido de los kamikazes nipones durante la Segunda Guerra Mundial obedecerían a esta forma de altruismo, pero también se extiende a 'guerras santas' y 'muertes por la causa' cuando quienes se sacrifican lo hacen por profundo convencimiento, aunque sea difícil conocer con precisión el peso que en todo ello tienen la coacción y presión sobre el futuro héroe.) Un corolario de esta suerte de inmolación es que el suicidio altruista es más frecuente entre los pueblos (o movimientos sociales, o colectividades) que muestran un grado bajo de suicidio egoísta. Esto subraya aún más las diferencias entre cada tipo, y refuerza la noción de que no hay suicidio sino varias formas de suicidio.

c) El *suicidio anómico* es el tercer tipo. Es consecuencia del debilitamiento de los lazos sociales en condiciones de *anomía*, es decir, cuando falta una definición tajante de las normas de conducta a seguir (en griego *a-nomós* significa ausencia de ley). Lo anómico (concepto clave en todo el pensamiento durkheimiano, heredado por la sociología posterior) entraña también confusión normativa: al producirse normas y orientaciones contradictorias se genera una ausencia de ley indiscutida. Característicamente la frecuencia de tal suicido varía según las fluctuaciones económicas. Tanto las crisis como las euforias de enriquecimiento socavan la cohesión social de varios grupos ligados a ellas. Son entonces los miembros menos integrados los que más vulnerables se hacen a la tentación suicida cuando se sienten confusos. El suicidio del hombre de negocios en bancarrota es propio del suicidio anómico.

Constatamos cómo en los tres casos de esta taxonomía el suicidio aparece relacionado con un solo elemento común subyacente: la cohesión grupal y la integración emocional del grupo cuyo miembro decide poner fin a sus días. En el caso muy especial, y al que Durkheim apenas dedica atención, el del fatalismo, éste ocurre sin entrega altruista deliberada a la causa, por la fuerza de un sino obligado por las normas comunitarias, que exigen el sacrificio propiciatorio, al que no hay más escapatoria que la resignación (el sacrificio en la pira de las viudas hindúes de antaño era fatalista). El fatalista es, según Durkheim, el suicidio diametralmente opuesto al anómico. En él la norma obliga. En el anómico, su ausencia lo provoca.

Durkheim indaga el suicidio a partir de la hipótesis de que lo él llama la 'constitución moral de la sociedad', la solidaridad interna que une a un grupo en una red de lealtades e identificaciones, es un factor pertinen-

te para explicar nuestra resistencia (o inclinación) al suicidio. Es ella la que determina la tasa de suicidio correspondiente, el porcentaje de individuos que lo cometen en cada momento dado. A despecho de unas estadísticas oficiales bastante imperfectas, Durkheim se halla así en condiciones de predecir tasas reales de suicidio. Veamos los pasos que sigue para ello. Tomemos de nuevo la relación que existe entre religión y suicidio.

Al estudiar Alemania, por ejemplo, observa que el suicidio era más bajo en las católicas Renania y Baviera que en las protestantes Sajonia y Prusia. Su razonamiento frente a estos datos es el siguiente:

— En cualquier colectividad el suicidio egoísta varía directamente con el grado de individualismo (postulado teórico).
— El grado de individualismo varía según la incidencia del protestantismo (hipótesis).
— Por consiguiente, la tasa de suicidio variará según la incidencia del protestantismo (consecuencia teórica).
— La incidencia del protestantismo en la católica Baviera es baja (dato conocido).
— Por lo tanto, el suicidio en Baviera será menos frecuente que en otras regiones germanas (confirmación del postulado).

He aquí cómo la hipótesis principal de la teoría durkheimiana, combinada con un uso correcto de los datos —en este caso estadísticos, muy elementales— pueden generar una explicación sociológicamente interesante. La teoría de Durkheim sobre el suicidio es indudablemente imperfecta, pero *es* teoría, puesto que constituye una explicación racional, causal y ajustada a los hechos y los datos, más plausible de las disponibles en su tiempo. Es por ello sin duda por lo que ha sido el punto de partida para una serie de pesquisas sociológicas que a lo largo del tiempo han ido incrementando nuestro conocimiento fehaciente del fenómeno suicida. Desde que su discípulo Maurice Halbwachs (1877-1945) comenzara una revisión sistemática de la interpretación durkheimiana se empezó a formar una tradición de estudios sociológicos sobre el suicidio cuya reseña no es aquí necesaria, y que no ha cesado. Baste decir que cada etapa nos ha deparado un incremento en nuestros conocimientos sobre el fenómeno. Lo que importa es mostrar cómo —en este caso merced a Durkheim— se hace posible y necesaria la teoría sociológica y cómo ésta posee un elemento predictivo: dada una estructrura social y un grado de cohesión moral determinados estaremos en condiciones de predecir su índice de incidencia.

La teoría, como nos muestra Durkheim, orienta la indagación empírica; ésta, a su vez, eleva las meras hipótesis de trabajo a la categoría de proposiciones teóricas. Ambas se necesitan mutuamente. La creatividad de la sociología depende de su constante interacción, enseña Durkheim. Pero su estudio enseña también algo más: la sociología posee un potencial explicativo considerable si cultiva un terreno en el que se en-

trecruce, por un lado, una concepción amplia del marco social en el que se produce un fenómeno —en el caso analizado las causas generales suicidogénicas de las sociedades— y por otra, sepa atenerse a un ámbito circunscrito —en nuestro caso, el propio suicidio—. Ello no significa que ése sea el único modo recomendable de cultivar el arte sociológico, ni que haya que rechazar visiones más ambiciosas. (Durkheim mismo, por mucho que quisiera distanciarse de Comte y Spencer, como veremos en seguida, también se adentró en concepciones sociohistóricas muy generales.) Pero sí abre una vía de singular solidez para la vinculación de la teoría con la más solvente indagación de la realidad social. No fue él el único en su generación que tomó el camino de la pesquisa sociológica tal como la conocemos hoy. Ni el primero: baste recordar los esfuerzos más sociográficos de Tönnies por dar cuenta de la huelga de estibadores hamburgueses y muy anteriormente los de Engels por explicar las causas de la sociedad urbana industrial y proletaria de Manchester. Pero sí fue quien por primera vez vinculó con singular claridad y destreza teoría e hipótesis, por un lado, y comprobación empírica ordenada, por otro.

3. **Cohesión social, estructura y división de tareas**

El esfuerzo de Durkheim por lograr la consolidación metodológica de la sociología no se limitó a establecer las normas y criterios expuestos en *Las reglas*, refinados y muy revisados después en *El suicidio*. Incluyó, también, desde un buen principio, una crítica muy severa a una concepción prevaleciente en su época, la que podríamos llamar del individualismo como causa del orden social, procedente de un liberalismo económico teñido de sociología evolucionista spenceriana. Según esta visión la urdimbre y estructura sociales eran el resultado espontáneo de la búsqueda, por parte de cada cual, de su interés propio. La noción clave era, pues, la de *interés* individual. Adam Smith mismo, uno de los progenitores de esta noción singular, tan influyente hasta hoy, basa sus especulaciones en torno al orden social sobre una teoría del interés, o de los intereses humanos, pero se siente insatisfecho con ella. Así Smith se vio obligado a apelar, en célebre expresión, a la 'mano oculta de Dios' para dar razón de la presencia de una cohesión social general, de un orden generalizado, en un mundo en el que, sin embargo, se supone que cada cual va a lo suyo, sin mayor criterio que el que su propio interés le dicta, y en el que los sentimientos morales de compasión y solidaridad (que Smith ciertamente no ignora, antes al contrario) no bastan para explicarlo.

En su primeriza obra *La división del trabajo social* Émile Durkheim propone una teoría alternativa, sociológica, que no apele a la divina voluntad, como hiciera Smith, para entender el orden social, ni se halle satisfecha con invocar la espontaneidad y el individualismo de los intereses egoístas de cada cual. Al hacerlo muestra ya la que sería su preocupación predominante: la de intentar entender y explicar las causas del or-

den social a través de la lógica de la propia sociedad y no mediante supuestas predisposiciones anímicas. Ya se ha visto cómo su análisis del suicidio se apoya sobre la noción de cohesión —la integración grupal— como causa, según su intensidad, de las fuerzas suicidogénicas presentes en cada colectividad. Ahora constataremos cómo se adentra por toda la estructura social para dar cuenta de aquello que la mantiene unida.

Durkheim se plantea así, sociológicamente, una de las cuestiones clásicas de la filosofía social —¿cómo es posible el orden social?— a la que otros teóricos contemporáneos suyos —Simmel sobre todo— intentarán también dar respuesta. Fuera o no Thomas Hobbes quien se la planteara por vez primera, en el siglo XVII, es tradicional en sociología llamar a este interrogante teórico fundamental la 'pregunta hobbesiana', apelativo con el que no seré yo quien riña.

Para responder a esa célebre pregunta, Durkheim avanza una concepción sobre la naturaleza de lo que él llama 'hechos morales' en la sociedad humana, que él entrelaza con una visión de la evolución histórica de la cohesión social y de nuestro lugar en ella. Culmina ese esfuerzo con una teoría de la interdependencia de las tareas, ocupaciones e instituciones en la sociedad moderna, así como del modo en que fenómenos aparentemente tan poco gregarios como es el individualismo deben entenderse como consecuencias necesarias de dicha interdependencia, junto a la intensa especialización funcional del mundo contemporáneo. De cada uno de estos aspectos de la aportación durkheimiana intentaré dar cumplida cuenta sucesivamente.

En primer lugar, Durkheim, heredero de Comte y Spencer a pesar de sus críticas contra entrambos, se esfuerza por consolidar un entendimiento *holista* de la sociedad. Ésta conforma una totalidad o un todo (*holós*, en griego) que más que la mera suma de sus partes. No sólo eso, sino que representa, como había señalado Comte, una realidad emergente distinta y superior a la meramente biológica y zoológica de la especie humana. Una sociedad es una realidad *sui generis*, irreductible a otros niveles de lo real. En Durkheim, eso sí, esa estructura ya no consiste en la más vaporosa e inaprensible 'humanidad' de Comte, sino en algo estudiable y concreto, sujeto a una indagación empírica y rigurosa. Ello se percibe ya en su *División del trabajo social*, a pesar de que esta obra posea características de considerable abstracción.

El argumento general de la *División del trabajo* parte de un análisis del ligamen social, es decir de aquello que nos mantiene unidos en cada relación mutua entre seres humanos. A ese ligamen da Durkheim el nombre de *solidaridad social*, expresión que en su obra puede entrañar, o no, los sentimientos de empatía y solicitud o atención al prójimo que la palabra tiene en el lenguaje corriente. Escudriñar la naturaleza de ese ligamen nos permitirá también responder a otra pregunta fundamental que es menester formularse con respecto a toda sociedad compleja y en especial la moderna, en la que cada ser humano es entendido como persona independiente, dotada de derechos y obligaciones, y soberana de al-

gún modo. Es decir, como individuo. En palabras de Durkheim, «¿cómo es que, haciéndose cada vez más autónomo, el individuo depende cada vez más de la sociedad?».

Para responderla, Durkheim postula un proceso de evolución social histórica a través de los tiempos según el cual la humanidad habría pasado de un género de solidaridad primitivo a otro, muy distinto, específicamente moderno, y ello a través de un desarrollo incesante de la división del trabajo, o de las tareas, en la sociedad, un proceso de continua y progresiva especialización funcional. Al asumir la existencia de una gran transición histórica que subyace bajo los mútiples avatares conocidos de la historia, es evidente que Durkheim se inserta de lleno en la tradición occidental, que hemos visto consolidarse en la Ilustración (con la teoría del progreso), según la cual se ha producido un gran paso desde las sociedades tradicionalistas, religiosas, tribalmente unidas y conservadoras, a otras caracterizadas por una intensa mudanza, una acumulación exponencial de la riqueza, una especialización incremental de tareas y un creciente racionalismo utilitarista. Ya constatamos hasta qué punto los grandes teóricos del siglo XIX —Comte, Tocqueville, Marx, Spencer— comulgaron con esta idea y cómo, en sus postrimerías, Tönnies supo categorizarla con sus dos construcciones conceptuales, la de la comunidad y la de la asociación. Antes, Tocqueville había distinguido entre 'sociedades aristocráticas' y 'sociedades democráticas' como órdenes esencialmente distintos, unidos por una trascendental transición histórica. Y Spencer haría lo propio entre sociedades militares y civiles o industriales. Como señalé en su lugar, hay notables polaridades sociales que guardan profundas semejanzas con éstas en Comte, Marx varios y otros pensadores decimonónicos. La teoría durkheiminana de tal transición —así como de la polaridad entre uno y otro género de formación social— presenta afinidades con estas aportaciones —varias de las cuales conocía a fondo— pero también diferencias, que él mismo se complació en señalar.

La tesis nuclear de Durkheim consiste en asumir, primero, que hay dos modos esencialmente distintos de ligamen social, o solidaridad —a los que llama, respectivamente, solidaridad mecánica y solidaridad orgánica— y, segundo, que la división progresiva de las tareas ha ido sustituyendo la conciencia común y compartida de los seres humanos, de modo que en la modernidad no es ésta, sino la complementaridad, la que mantiene la cohesión social, es decir, la que hace posible la sociedad en condiciones de una muy aguda diferenciación interna.

Hay, en primer lugar, sociedades dominadas por la *solidaridad mecánica*. Son aquellas en las que la cohesión que une a todos sus componentes les hace actuar al unísono y, en gran medida, de la misma manera (asimismo, les fuerza a sentir y pensar de igual modo). Son sociedades *segmentarias* (según su vocabulario), homogéneas, con casi nula o muy baja diferenciación interna y especialización de tareas. Hay en ellas armonía sólo en tanto en cuanto sus miembros se conducen con dependencia e identificación mutuas. El derecho penal es en ellas supremo. Toda desviación

se castiga como un sacrilegio imperdonable. En contraste con ellas encontramos las sociedades de *solidaridad orgánica*, cuya cohesión depende precisamente de lo contrario, la diferenciación interna. Se incrementa su unidad por causas opuestas a las anteriores: cuanto mayor es la especilización y la individuación de cada cual, mayor es la solidaridad orgánica. La conciencia individual (según el principio 'sociologista' de Durkheim) es fruto de las condiciones sociales en las que vivimos y nos hacemos, y no de una mentalidad que deba explicarse por causas psicológicas solamente. La estructura social heterogénea, trabada sin embargo en una red de complementariedades nos obliga a entendernos a nosotros mismos como partes de un mundo complejo de interdependencias que nos exige ser distintos. Moramos así en un orden 'orgánico' en el cual cada grupo e individuo se distingue por sus actividades propias y diferentes pero que suelen complementarse, directa o indirectamente. El derecho civil y el contractual ocupan un lugar mucho más importante que el penal. Nada más alejado del orden mecánico. En este último la conciencia del individuo es inseparable de la conciencia colectiva: no hay distanciación. De hecho, no hay individuo en una sociedad tribal primitiva, en un mundo en el que no hay macrosociedades como las cubiertas por los estados nacionales modernos, sino un conjunto de 'segmentos' aislados sobre la faz de la tierra. Las creencias y sentimientos de todos en cada tribu son también los de cada cual.

La equiparación de la solidaridad mecánica con las sociedades tribales, primitivas y 'simples' y la 'orgánica' con las modernas, avanzadas o por lo menos con las civilizaciones complejas de antaño es fácil de hacer. La teoría durkheiminana se presta a ello. No obstante, las cosas no son tan sencillas. En efecto, los procesos de identificación entre gentes diferentes por medio de etnias, religiones, ideologías u otros mundos compartidos sucede también en el marco de las sociedades modernas. (Recuérdese que Tönnies insistía en la reaparición de lo comunitario en el seno de lo asociativo.) Aun bajo condiciones de modernidad el ser humano no ha perdido su dimensión mecánica frente a la orgánica, puesto que frente a la conciencia que lo empuja a ser distinto, a afirmar la propia personalidad y albedrío, se levanta otra conciencia que nos impele a la fusión e identificación con la totalidad de la nación, pueblo, o colectividad a la que pertenecemos. Ello no es óbice para que Durkheim considere que, en líneas generales, el paso de la solidaridad mecánica a la orgánica es un hecho histórico que representa el predominio de uno y otro modo de lazo social. Son dos mundos.

Las sociedades antiguas o primitivas que han perdurado hasta los tiempos modernos se basan en la unidad emocional y credencial, plasmada en la homogeneidad. Cada una de ellas es un *segmento* de la humanidad, de ahí que Durkheim las llamara sociedades segmentarias. En cambio, las civilizaciones posteriores, y en especial la moderna, reposan sobre la diferenciación funcional de tareas complementarias. Se estructuran a través de instituciones diversas y reparten tareas distintas a las gentes que las componen.

No acaba aquí la naturaleza de la estructura que, en cada caso, suministra coherencia a la vida social. En consonancia con las ideas (recién examinadas) sobre la contundencia de los hechos sociales como hechos morales, Durkheim sostiene que la semejanza o 'similitud de conciencias' que se produce en las sociedades segmentarias o de solidaridad mecánica debe ser mantenida punitivamente. La coerción *(contrainte)* penal, es decir, el derecho penal, constituye la base de la ley en estas sociedades. El grupo, clan, tribu, secta (o un partido muy militante e ideológicamente homogéneo en sociedades más avanzadas que las segmentarias, añado) responden a cualquier desviación con medidas represivas o con toda suerte de sanciones, empezando por el ostracismo. El destierro es en ellas un castigo equivalente a menudo a la muerte: el miembro de la tribu es abandonado a un mundo hostil en el que se verá obligado a sobrevivir en soledad e intemperie o será esclavizado o humillado por otras tribus, cuando no perezca en sus manos por el mero hecho de ser un extraño, un forastero imprevisto e inasimilable.

La uniformidad en la conducta, pero también en las creencias, es esencial en tales colectividades primitivas, de modo que la conciencia compartida *(conscience commune)* constituye la columna vertebral de toda sociedad mecánicamente unida. En cambio, en las sociedades de diferenciación orgánica, el derecho predominante, como acabo de señalar, es el civil, el contractual, el de prestación mutua de servicios. El médico que atiende al enfermo (que puede ser un ingeniero, una comadrona, un juez, un albañil) necesita también de sus servicios para vivir su propia vida, aunque no los reciba directamente por trueque sino indirectamente en el mercado de trabajo y ocupación. Las actividades de los moradores en sociedades de solidaridad orgánica se hallan reguladas por un derecho laico, civil y contractual.

La relación contractual de las sociedades unidas por solidaridad orgánica no es tan sólo la que aparece sobre un documento de compraventa, prestación de servicios, nombramiento y aceptación de cargo, u otros escritos o pronunciamientos aceptados por las partes contratantes, sino que además contiene elementos implícitos que le dan validez. Son, en célebre expresión de Durkheim 'los elementos no contractuales de todo contrato', su dimensión social de creencias, normas y valores implícitos compartidos. Todo contrato asume realidades que no constan en él explícitamente. Puede asumir, por ejemplo, que la mujer es igual al hombre (en unas sociedades) o que es inferior e incapaz de firmar sin tutela (en otras), o que los firmantes son ciudadanos de una democracia de gentes iguales ante la ley, o que no lo son, según los casos.

La existencia de la polaridad durkheiminana carecería de demasiado interés si no viniera acompañada de una teoría sobre la gran transición histórica que ha conducido a la humanidad desde el reino de las sociedades segmentarias al de las orgánicas. ¿Qué dinámica, o lógica transformativa, nos ha arrastrado de la una a la otra? La hipótesis de Durkheim descansa sobre lo que él llama un incremento de la *densidad moral*

de las sociedades a través, primero, del mero crecimiento demográfico. El aumento de población sobre un mismo territorio pone en relación entre sí a dos a más sociedades segmentarias (tribus) cuyas conciencias colectivas correspondientes no siempre se funden en otra nueva, sino que crean un inicio de complejidad de valores y actitudes, así como de creencias, amén de una incipiente división del trabajo, si asumimos que cada segmento acarrea consigo modos de conducta (de caza, pesca, construcción, atuendo, lenguaje) distintos. Durkheim intuye así que el mero volumen es importante para la naturaleza de la estructura social. (Aunque la teoría tendría que esperar a Simmel para darnos su primera especulación notable sobre la relación entre el mero número y tamaño de una población con la estructura social). Al incrementarse y cubrir más espacio (un espacio que no es homogéneo), dice Durkheim, el volumen fomenta la diferenciación interna y la complejidad moral (es decir normativa, no necesariamente legal) que rige las relaciones entre los miembros de la sociedad.

Una consecuencia crucial del incremento en complejidad es el hecho de que las ideas abstractas y generales hacen su aparición. La estructura social, afirma Durkheim —con lo que propone una idea seminal a la que sacará considerable partido en su obra maestra *Las formas elementales de la vida religiosa*— determina la producción de nociones abstractas que posibilita toda civilización avanzada. Al coexistir varios modos de percibir, pensar y sentir, de entender las cosas y las causas de ellas, surgen inevitablemente tales nociones:

> [...] cuando la civilización crece sobre un campo de acción más amplio, cuando cubre a más gente y cosas, necesariamente surgen las ideas generales y llegan a ser predominantes. La idea del 'hombre', por ejemplo, suplanta a la del 'romano' en la ley, la moralidad y la religión. La del 'romano' al ser más concreta es más refractaria a la ciencia. Es el aumento del volumen de las sociedades y su mayor condensación lo que explica esta gran transformación.

Una 'gran transformación' que no es lícito atribuir a un solo estadio de la civilización —por ejemplo el capitalismo— sino a un proceso de mayor alcance aún. El capitalismo es una culminación de la diferenciación funcional históricamente desarrollada. Una culminación que no es *la* cumbre de lo alcanzable ni mucho menos, puesto que un futuro socialismo (democrático, valga la redundacia) podría limar las asperezas de las disfuncionalidades y anomías producidas por tal orden económico. Una percepción muy clara de esa diferenciación progresiva de las tareas aparece en Spencer —de quien Durkheim toma con frecuencia distancias— pero de la que otros estudiosos de signo muy diverso estaban conscientes, empezando por Marx y Engels. Así, la aportación del último a través de sus especulaciones sobre el origen de la familia, la propiedad privada y el gobierno, como ya hemos tenido amplia oportunidad de sopesar, obedecen a la preocupación por identificar una dinámica trans-

formativa de largo alcance en las sociedades humanas que las conduce a la modernidad. Preocupación central a todo el pensamiento sociológico, desde sus inicios hasta el momento presente.

La primera división del trabajo en la sociedad que fue más allá de las especializaciones forzadas por el sexo y la edad provino, pues, según Durkheim, del mero aumento de volumen y densidad de las primeras sociedades humanas. El fenómeno impuso desde el principio un incremento en la variedad interna: crecer es ocupar mayor territorio, así como tener que habérselas con las anfractuosidades y diferencias del espacio; también es toparse con otras poblaciones distintas. Ello lleva a mutuos contactos entre diversos segmentos con experiencias, costumbres y creencias diversas. Las interpenetraciones y movimientos de población fuerzan así un proceso de diferenciación que ya no pararía. El determismo social que lo empuja es completo en términos durkheimianos: no hay en ellos intenciones, ni héroes, ni estrategias de nadie. La densidad moral, la conceptual y la lingüística son subproductos en última instancia de la poblacional. Una vez desencadenado el proceso, la sociedad fomenta y permite la especialización gracias a los beneficios que de ella extrae y también porque permite la coexistencia pacífica. La convivencia significa que las gentes no se enfrentan directamente por un mismo bien: un hombre afila y amaña flechas, el otro abate caza y le entrega parte de ella en trueque por más arcos y flechas.

Todo ello encaja con nociones recibidas de Darwin: «la división del trabajo es el resultado de la lucha por la vida» dice categóricamente Durkheim. Su teoría no pertenece al darwinismo social de la época, pero muestra ya las huellas de cómo algunas de las ideas de Darwin comenzaban a pertenecer ya a la cultura científicosocial general.

El aumento de la racionalidad en la ley, el surgimiento de la ciencia, el declinar del principio hereditario frente al del mérito en la distribución de privilegios y recursos, en fin, los diversos pasos que han ido caracterizando las sociedades más complejas, son entendidos por Durkheim como sucesivas oledadas de acontecimientos desencadenados por la lógica inicial de las sociedades segmentarias que las conduciría a su propia abolición. No es un proceso suave: la expansión de los mercados y el desplazamiento frecuente de la violencia militar cuando triunfa la mentalidad mercantil no significa una paulatina suplantación del militarismo por la paz civil definitiva (a la Spencer) sino que produce confusiones y desencajes entre normas varias y morales en conflicto. La anomía y la confusión moral modernas son fruto de fricciones, contradicciones e intereses encontrados. La celeridad de la expansión de las sociedades industriales no permite una visión risueña de la gran transformación. La división del trabajo en estas sociedades modernas es todo menos libre y pacífica, puesto que surge una 'división coactiva del trabajo' que subyuga al trabajador y le explota. La solidaridad orgánica se convierte entonces en una fría complementaridad entre faenas diversas y mútamente necesarias, una 'solidaridad' nada solidaria.

4. Anomía y modernidad

La constitución moral de las sociedades modernas tiene su propia patología, sus propias anormalidades, para usar la expresión de Durkheim. La anomía es más propia de ellas que de las tradicionales, menos alejadas de las segmentarias. No sólo ocurren en las modernas conflictos, enfrentamientos e irregularidades que son consecuencia de su intensa mudanza, fragmentación de las tareas y fuerte secularización, sino que también la conciencia de las gentes que las componen sufre por ello. Coherente siempre con su propio sociologismo, Durkheim atribuye así a las condiciones sociales de la modernidad la causación de nuestra desazón como gentes modernas. La psicopatología de la modernidad —como demostró ya en *El suicidio*— se halla en ella misma, en su estructura, y no en una supuesta antropología atemporal.

La causa observable de la anomía y de los daños psicológicos que conlleva es estructural en la medida en que las contradicciones entre objetivos incompatibles, socialmente impuestos, producen tensiones que las gentes no pueden resolver. (Así, hoy todos tenemos que competir y especializarnos para lograr un empleo apetecible, pero sólo unos pocos pueden alcanzar a desempeñar las ocupaciones deseadas en cada caso o lograr los puestos reservados a minorías.) La frustración de ambiciones es pues endémica en sociedades de avanzada especialización de tareas. La proliferación de exigencias que se contradicen mútuamente engendra anomía, en el sentido de falta de normas producido por el choque entre ellas. Es una anomía estructuralmente inducida.

El hombre, piensa Durkheim, es potencialmente un ser de ilimitada ambición y deseos. Cuando prevalece el control sobre nosotros mismos a que nos fuerza la coacción social y la interiorización de las normas propias de la conciencia compartida, el ser humano se autolimita. O mejor dicho, nuestros límites externos nos limitan y marcan la pauta. Si éstos no existen, se impone en nuestras conciencias el desorden moral, la ambición demoledora y la violencia delincuente. La naturaleza humana no es perversa, pero se caracteriza por una inclinación a la posesión y goce ilimitado de bienes y disfrutes: es únicamente la estructura moral de cada sociedad la que pone coto a esa tendencia (y permite también que unos pocos puedan desarrollarla sin freno). Cuando el orden social pone fronteras tolerables a nuestras ambiciones e interiorizamos tales límites como normas propias de conducta alcanzamos un grado de resignación, austeridad, realismo y buena conducta que pone orden en nuestras vidas y refuerza el de nuestro entorno. Tiranos, multimillonarios, demagogos, personajes ávidos de infinita popularidad, seductores patológicos, son fruto de aquellos canales sociales que les permiten vivir de modo desaforado. La austeridad y la vida buena se introducen a través de una disciplina cuyas raíces, para Durkheim, se encuentran fundamentalmente en estructuras sociales adecuadas. Hay sin duda aquí algo más que un eco de la idea de

Rousseau de que es la sociedad la que nos hace perversos o, por el contrario, permite que seamos gentes de bien.

El desorden moral es uno de los peligros caracterísicos de la modernidad. Los mismos factores que introducen competitividad, emulación constante, innovación y fluidez en la búsqueda de un lugar o posición social a través de la especialización, generan precariedad, individuos anómicos, descentrados y desclasados. La preocupación moral de Durkheim consiste, a pesar de su positivismo, en encontrar la estructura social y los objetivos societarios que pongan orden en nuestras vidas y las orienten más allá de las confusiones y contradicciones que consigo acarrea la modernidad.

5. Orígenes sociales del individualismo y las corporaciones

La doble faz de la modernidad —progreso con desequilibrio, innovación y anomía— conduce, por un lado, a la producción de seres humanos con una personalidad independiente, caracterizados por su irrepetible identidad, es decir, individuos; por otro, impulsa su agrupación y cohesión a través de colectividades que comparten ocupaciones y un lugar semejante en la división social de las tareas, así como instituciones internamente diferenciadas.

El individualismo (esa mentalidad que corresponde a complejo cultural, económico y político característico de nuestra civilización) tiene su explicación sociológica a través de la lógica de la modernización. La actitud individualista de las gentes es estructuralmente necesaria para que se cumpla el orden social de la modernidad. Por sí solo, un individualismo dejado a su propia inercia, que es la del egoísmo (y que la sociedad moderna también fomenta), conduce a la desintegración social, pues socava cohesiones grupales que exigen disciplina solidaria. El individualismo, tan necesario para la dinámica concurrencial moderna, puede así llegar a disgregar la propia urdimbre social (por decirlo con durkheimianas palabras) y socavar a la postre sus propios cimientos.

Con estas constataciones Durkheim se aproxima a un fenómeno, el de la *ambivalencia sociológica*, que sólo Georg Simmel, llegaría a conceptualizar con nitidez y darle nombre. Así, en el caso de individualismo, vemos cómo éste genera efectos que potencian un orden determinado al tiempo que, al intensificarse, también lo socavan. Aquello que es constructivo y hasta esencial para quien lo posee (lo es para el hombre moderno, que se realiza al distinguirse de los demás en su personalidad y sus obras) también puede llegar a serle pernicioso. La práctica del individualismo (concurrencial, insolidario, egoísta) tiene sus costes, puesto que en muchos casos nos sume en la confusión, la anomía o el fracaso generados por las fricciones y daños de la refriega moderna.

Diríase, glosando a Durkheim desde la perspectiva del tiempo transcurrido, que la noción de fracaso personal, tan propia de nuestra cultu-

ra, sólo acaece en una civilización competitiva en la que la realización individual entendida como triunfo, y a veces como distinción de uno frente a todos (o contra todos, o sobre todos) se convierte en valor supremo general, para muchísima gente. Ello es empero alcanzable sólo para unos pocos. La civilización democrática e igualitaria genera sus campeones deportivos, iconos mediáticos, dirigentes políticos, celebridades artísticas y demás personajes, al margen de si tal triunfo corresponde a algo más sustancial que la mera imagen social del portador. Genera también su galería de fracasados, marginados, vencidos, insatisfechos y desasosegados crónicos.

La preocupación por la desagregación de la urdimbre moral de la sociedad a través de sus propios imperativos individualistas y de división social de las tareas inspiró a Durkheim una doble estrategia. Por un lado intentó pergeñar una teoría de la posible reestructuración moderna de la cohesión social; por otro, buscó la solución en una concepción de la educación y del socialismo. A esta última me referiré al final de la exploración del pensamiento durkheiminano. Pero la primera necesita ser evocada en el marco del individualismo.

En una segunda edición de *La División del trabajo social* Durkheim publicó un Prefacio en el que explora una idea que 'había permanecido en la penumbra' hasta entonces: la del 'rol que las agrupaciones profesionales están destinadas a llenar en la organización social de los pueblos contemporáneos'. Hay hoy un estado de anomía, sostiene:

> [...] al que deben atribuirse [...] los conflictos que renacen sin cesar y los desórdenes de todas clases cuyo triste espectáculo nos da el mundo económico. Pues como nada contiene las fuerzas en presencia y no se les asignan límites que estén obligados a respetar, tienden a desenvolverse sin limitación y vienen a chocar unas con otras para rechazarse y reducirse mutuamente. Sin duda las de mayor intensidad llegan a aplastar a las más débiles o a subordinarlas. Pero aun cuando el vencido pueda resignarse durante algún tiempo a una subordinación que está obligado a sufrir no consiente en ella y por lo tanto, no puede constituir un equilibrio estable. Las treguas impuestas por la violencia siempre son provisionales y no pacifican a los espíritus. Las pasiones humanas no se contienen sino ante un poder moral que respeten. Si falta toda autoridad de este género, la ley del más fuerte es la que reina y, latente o agudo, el estado de guerra se hace necesariamente crónico.

El 'fenómeno morboso' de la 'anarquía moderna' no puede contenerse con la represión estatal sistemática, que es contraproducente y esencialmente maligna, sino que necesita otras fuentes de disciplina. Para lograr un orden económico como el presente, afirma Durkheim, se suprimieron y no sin razón las antiguas corporaciones y gremios. Mas ello tuvo un coste, pues el moderno es un orden carente de toda moral profesional. Cada uno va a la suya sin criterios de solidaridad ni altruismo. Es menester reconstruir una moral profesional para evitar la anarquía. La profesionalidad

como principio ético de conducta decorosa, recta, de juego limpio y civilidad halla así en Durkheim una primera reividicación en el pensamiento moderno y, más aún, una explicación sociológica. (Un sector de la filosofía moral, a finales del siglo XX, descubrió la valía de esta noción, la de la ética profesional, y la reivindicó en sus especulaciones, aunque la referencia a Durkheim, que yo sepa, suele hallarse ausente de ellas.) La profesionalidad, la idea del buen profesional, según Durkheim, sólo puede sustentarse sobre un nuevo gremialismo, del que tanto sindicatos como organizaciones de patronos, opina, son modos incipientes de organización profesional tal y como él la concibe. (Pensemos que los códigos deontológicos de varias profesiones son sólo creaciones también del siglo XX, por mucho que el Juramento Hipocrático de los médicos posea venerable antigüedad.)

Durkheim reconoce que 'la corporación tiene en contra suya su pasado histórico' (gremialista feudal, monopolista, anquilosado). Pero piensa que los nuevos grupos y colegios profesionales no sólo no se hallan incapacitados para ejercer una 'acción moral' sino que pueden transformarse en núcleos creativos de ella, dando cohesión a sus miembros, orientación en su conducta y freno a sus tendencias desaforadas. Hay pues frente a nosotros una tarea importante, la de dotar de profesionalidad e integridad moral a las ocupaciones. No corresponde a los sociólogos realizarla, sino a la ciudadanía y sus representantes políticos, legislando. Se trata de vincular al grupo profesional al ámbito económico a través de su moral corporativa, o 'regimen corporativo' en el que deberían establecerse normas contra la inclinación al monopolio y a la 'inmovilización' propia de los gremios. Pero no sólo hay que establecer normas: Durkheim previene contra el peligro de que la corporación sea sólo un ente regulativo. Al contrario, una agrupación profesional es también 'una fuente de vida *sui generis*', puesto que produce 'un calor que calienta y reanima corazones, que les abre a la simpatía, que hunde egoísmos'. Hay en esta cálida constatación de Durkheim algo más que un eco de su propia concepción de las sociedades segmentarias. Hay también una coincidencia nada casual con la noción marxiana de la convivialidad del comunismo primitivo o la del porvenir, o la de la camaradería de clase entre proletarios, así como con lo que con tanta claridad había expresado Tönnies acerca de la vida comunitaria.

Durkheim recuerda al fin de su segundo Prefacio que la difícil consolidación de los grupos profesionales no es el único problema con que se enfrenta la sociedad moderna. Si se logra, tampoco es la única solución de nuestros males. No es una panacea. Conviene subrayarlo porque ciertas ideologías posteriores, sumamente perversas, como fue la del corporativismo fascista de varios regímenes dictatoriales europeos —Italia, Alemania, España, Portugal— quisieron imponer un ordenamiento vertical y violento de todo el pueblo según grandes categorías gremiales burocratizadas, es decir, según criterios que no podían estar más alejados de las intenciones y análisis de Durkheim. No obstante, y con todas las debidas matizaciones, es cierto que hay que asociar su nombre a aquella corrien-

te de pensadores que han buscado alternativas asociativas a la disgregación social impuesta por el capitalismo, que han coadyuvado así a legitimar lo que ha venido en llamarse corporativismo o corporatismo democrático, para distinguirlo del propio de los regímenes despóticos como fueron los de Mussolini, Hitler y Franco.

6. Sociogénesis del conocimiento y las creencias

Corre por toda la obra de Durkheim una *concepción dualista de la naturaleza humana.* Según él hay en el ser humano, por un lado, un núcleo sensual, pleno de apetitos, con su tendencia emocional a sentir y desear y, por otro, una inclinación hacia la conceptualización, la categorización y la normatividad, así como a la interiorización del orden y lenguaje que la sociedad impone. Poseemos sensaciones y experimentamos deseos, pero los ordenamos conceptualmente según lo que el mundo social nos impone, aunque pensemos que sean nuestros. Son el haz y el envés de nuestra condición. Los deseos y anhelos son más o menos nebulosos, aunque sean muy potentes. Por su parte las nociones, conceptos y clasificaciones con los que ordenamos nuestro mundo (y que proceden siempre de la sociedad) poseen configuración y precisión, tienen forma. Son las base de los mitos, relatos y explicaciones causales a través de los cuales entendemos el mundo y la vida, y nos las habemos con ellos a cada paso. La idea seminal de Durkheim es que, frente a las emociones, es sólo la sociedad la que nos suministra tales explicaciones, conceptos y categorías. Sin éstos no es posible imponer orden al caos de las sensaciones y emociones, ni tampoco adquirir conocimiento racional, ni ciencia, ni filosofía, ni alcanzar progreso cultural.

La tradición filosófica europea, desde Platón y Aristóteles hasta el mismo Kant, anduvo buscando un origen de los conceptos o nociones esenciales mediante los cuales el hombre se enfrenta con la realidad, tales como los de causa, forma, sustancia, espacio y tiempo. Sus representantes avanzaron diversas teorías acerca de las ideas innatas que presuntamente posee el hombre. Ideas y nociones que, al serlo, no necesitarían aprendizaje alguno. Algún científico social anterior a Durkheim, como el mismo Marx, ya comenzó a romper con lo que presumía tal supuesto. Así, insinuó que muchas de las imágenes y creencias míticas o religiosas de la humanidad obedecían a fenómenos sociales específicos. (Por ejemplo la visión de la divinidad, la Trinidad y la Sagrada Familia eran según él una abstracción de órdenes políticos y familiares de poder presentes en la especie humana; algo así como proyecciones míticas de fenómenos mundanos.) Empero, las tradiciones aristotélica, cartesiana y kantiana, eran demasiado fuertes para que alguien osara afirmar que *todas* las nociones abstractas —y por lo tanto la capacidad humana de generalizar, conceptualizar y analizar— procedían de la sociedad. Hasta que Durkheim intentó sociologizar todo el conocimiento humano.

Durkheim montó una crítica sistemática de la posición (o posiciones) de la filosofía tradicional por lo que respecta a esta cuestión epistemológica. Lo hizo mediante la construcción de una teoría estrictamente sociológica que explicara la sociogénesis —por usar una feliz expresión que no es suya, sino de Norbert Elías— de las nociones y conceptos clave sobre los que se apoyan las creencias y el conocimiento humano. En ninguna otra dimensión de su obra halla mejor expresión su llamado sociologismo que en su teoría de la producción social del conocimiento y de las creeencias.

Durkheim argumentó su posición mediante una indagación acerca de la naturaleza de la religión. Sus *Formas elementales de la vida religiosa* contienen un largo estudio sobre los condicionamientos sociales del pensamiento humano (incluso el más abstracto) así como sobre los orígenes sociales de las creencias, en especial de las sobrenaturales, pero también de las naturales y seculares. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, las *Formas elementales* se insertan en una corriente europea que revisa las posiciones antirreligiosas (incluso anticlericales y antieclesiásticas) heredadas de la Ilustración. El racionalismo europeo en una primera fase trató muy frecuentemente toda religión conocida —salvo quizás algunas concepciones filosóficas deístas o panteístas, que proponían una religión altamente intelectualizada— como asimilable a la superchería o a la superstición, como expresión patética de hombres ignorantes y amedrentados. (La misma expresión marxiana de que la religión es el opio del pueblo no es sólo una consigna antirreligiosa muy potente, sino que refleja en su autor la fuerte dosis de incomprensión que caracteriza al racionalismo de su época.) Correspondió en muy buena parte a los sociólogos (precedidos por los etnólogos) la reconsideración de ese modo grosero de tratar las creencias sobrenaturales de la humanidad, para empezar a ver en ellas no sólo mitos interesantes y posibles verdades ocultas sino también genuinas expresiones de sabiduría, por muy erróneas o equivocadas que estén cuando se toman al pie de la letra. No es que los sociólogos reivindicaran la religión misma, ni que la abrazaran. Sólo (y no es poco) que la respetaran y hallaran en ella un campo feraz del que aprender cosas hasta entonces ignoradas. En esta tarea descolló Durkheim. A él debemos un completo distanciamiento tanto de la actitud de sociolatría neomística al estilo de la que se percibe en las fantasías futuristas de Comte como de la supina incomprensión ante ciertos fenómenos religiosos que muestran los racionalistas antirreligiosos. Unos y otros atribuían a la religión rasgos de infantilismo incurable o pensaban que era una reliquia de períodos primitivos de la humanidad.

Sólo algunos estudiosos, como el propio maestro de Durkheim, Fustel de Coulanges, habían empezado a tomarse en serio la religión como objeto de estudio racional. Su entendimiento de la ciudad clásica —Atenas y Roma— como ente de culto cívico y su explicación del peso de la religión en el desarrollo de la política, el individualismo y la democracia

antiguas había supuesto una innovación sin la cual Durkheim no se explica. Fustel demostró que la religión se funde con el reino del poder y de la estructura social. En su *Ciudad antigua* contemplamos cómo las luchas y revoluciones políticas de Atenas y Roma resultaron en la fusión de cultos familiares y tribales en la religión general de toda la ciudad. El contenido de una religión posee sus raíces en el orden político sobre el que impera y refleja sus jerarquías. Junto a estas nociones, la lectura de un autor como Robertson Smith (también influido por Fustel) con su *La religión de los semitas* (1889) así como la de otros etnógrafos angloamericanos fue para Durkheim una revelación: la divinización del propio clan en los pueblos tribales, la comunión (o comida ritual comunal), la presencia de un tótem en todos ellos, le hicieron pensar en que existía una producción religiosa del conocimiento. La obra de Sir James Frazer *La rama dorada,* de1890, con su catalogación de rituales, creencias y costumbres exóticas también influyó en su decisión de elaborar una sociología de la religión.

Durkheim parte de la idea de que las nociones básicas mediante las cuales somos capaces de entender racionalmente el mundo —categorías como las de tiempo, espacio, causa, número, clase, sustancia, personalidad— han sido engendradas históricamente a través de la religión, y que ésta es, a su vez, un producto social. Afirma lapidariamente:

> La conclusión general [...] es que la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas [...] y las categorías son de origen religioso.

He aquí en una palabra la noción central que inspira la exploración de Durkheim. Para realizarla quiso concentrar su atención sobre un pueblo, lo más primitivo posible, en el que la religión se manifestara de la forma menos complicada, y así evitar las dificultades a las que tenía que exponerse toda consideración de alguna gran religión en toda su complejidad y vinculaciones con la civilización y los avatares de la historia. Tal exploración tenía sentido, según él, porque a pesar de la evolución histórica de las religiones, éstas poseen siempre y en todo lugar los mismos rasgos básicos, las mismas formas elementales. Toda religión está compuesta de ritos, mitos, una feligresía en forma de iglesia, y otros rasgos compartidos. Con ese motivo Durkheim exploró los documentos disponibles sobre religiones de pueblos 'salvajes' y dio con los referentes a Australia, continente del que iban llegando informaciones sobre sus formas altamente primitivas (se presumía) de expresión religiosa y organización tribal en torno a la práctica del totemismo. Ésta imponía en torno al culto totémico un conjunto de reglas, como la exogamia —la obligación de contraer matrimonio con una persona perteneciente a un tótem distinto al propio, es decir a otro clan— las cuales, a su vez, estructuraban el mundo social de las tribus en forma de lina-

jes y clanes distintos. Al mismo tiempo introducían símbolos (emblemas totémicos), festejos, linajes (creencias sobre descendencia familiar del tótem), prohibiciones (tabúes) y obligaciones. La religión aparecía pues como una fuente fundamental a partir de la cual se ordenaba la vida social y sus prácticas más elementales al tiempo que se proporcionaba sentido a la vida moral de sus miembros y su concepción de sí mismos y del cosmos.

La religión tiene que ver, sin duda, con fuerzas sobrenaturales y, a menudo, con dioses, pero para Durkheim lo crucial es que su disciplina, devociones y rituales imponen un orden y una experiencia compartida, las cuales engendran unas *representaciones colectivas* o nociones e ideas pertenecientes a todos los miembros. Estas representaciones los unen y generan orden, identidad, compenetración, altruismo, espíritu de sacrificio y hasta buenos modales (tales representaciones colectivas adquieren en *Las formas elementales* mayor precisión que la expresión *conciencia colectiva* que había usado antes Durkheim). La posterior secularización histórica de las representaciones colectivas y las prácticas de convivencia y civismo de las gentes no entraña que, históricamente, su origen no deba hallarse en estas formas originales de la vida religiosa de nuestros ancestros. Nuestros buenos modales de hoy son totalmente seculares, pero en su origen remoto iban ligados a la conducta piadosa y ritualmente obligada. La piedad era (y es) una forma de buena conducta. Las grandes religiones regulan las relaciones paternofiliales, por ejemplo, con sanciones y mandamientos.

Según Durkheim las representaciones colectivas (los dioses, mitos, la concepción de la propia sociedad, la del lugar de cada cual en ella) se forjan a través de la práctica religiosa. El ritual, el tabú —lo prohibido—, los festejos, los tiempos sagrados de siembra, caza o cosecha, determinan nuestro sentido del tiempo, del espacio, del deber, del derecho, de la autoridad. En nada puede sorprender esto a quienes se hallan más familiarizados con religiones complejas, como la cristiana, que determina causas (Dios creador, la Providencia), tiempos (Adviento, Cuaresma, Navidad, Pascua, así como la futura Resurrección de la Carne y el Fin del Mundo), calendarios (año 1999, 2000, 2001 después de Cristo), prohibiciones (tabú del incesto), obligaciones (no hurtar, no mentir, no matar, practicar los sacramentos), y así sucesivamente. El conocimiento de que en las civilizaciones más tempranas —Mesopotamia, Egipto— la legislación secular, por así decirlo, aparecía en lenguaje religioso, emitido por un poder investido de poderes ultraterrenos abona la noción de que la sanción religiosa fue la primera que se impuso en el universo de la ley.

La determinación ritual, es decir, formal, de las formas elementales de la religión no basta, cree Durkheim. Son precisas situaciones de *efervescencia* colectiva, de intensa emoción inducida para que calen hondo en la mente y corazón de las gentes. Sin efervescencia común no hay noción de participación en lo sobrenatural ni total entrega a lo que es real-

mente sagrado para el hombre, su propia sociedad. Dios es la sociedad, llegará a sentenciar, en la más célebre de sus expresiones. Lo que a ciertos observadores puede parecer un momento de agitación orgiástica, una euforia momentánea, una euforia colectiva pasajera, posee para Durkheim un valor sociológico definitivo. (La identificación con una nación, un partido, un ejército que entra en liza, un equipo deportivo, no pueden realizarse sin tales momentos de efervescencia, de entusiasmo colectivo.) En esos momentos los seres humanos sienten que están en contacto y comunión con una esfera poderosa que les posee y trasciende: se trata de lo sagrado. Son momentos también en los que se afirma un concepto en la mente de los participantes: nosotros frente a ellos; nuestra nación; nuestro equipo; lo bueno y lo malo; y tantas otras nociones emocionalmente compartidas.

Según Durkheim, el mundo del *homo religiosus* se halla penetrado todo él por una dicotomía crucial, la más elemental de las formas elementales que indaga: la separación entre *lo sagrado* y *lo profano*. De hecho la religión debe ser definida en relación con la primera esfera de la realidad. Hay cosas sagradas —un altar, un templo, una imagen de un santo o profeta, una montaña mágica, como la de Montserrat, una cueva, un río, como el Ganges— como hay gestos que lo son —una bendición— o hasta personas —un sacerdote, un pontífice— por su acceso y contacto con lo sagrado (el tótem, en una sociedad primitiva, es el prototipo de lo sagrado). Junto a lo sagrado, y separado de él, hay un mundo influido por él, pero que no posee sus características sobrenaturales, el de lo profano. A la luz de estas nociones, Durkheim afirma que la religión es:

> [...] un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a objetos sagrados, es decir, formas separadas y prohibidas; creencias y prácticas que unen una comunidad única, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella.

Esta definición revela cuán tajantemente asume Durkheim que lo sagrado y lo profano se hallan separados. Unirlos sin ritual ni sanción sacra causa el caos, viola el orden necesario. Ello acaece cuando se profana un templo, o la vida privada —derecho sagrado en toda democracia liberal—, el estandarte de una nación —de sacralidad política y nacional— y hasta el silencio cuasi religioso de una biblioteca, añado, con un ejemplo revelador de sacralidad de baja intensidad.

Durkheim identifica iglesia con comunidad de creyentes, lo cual es correcto en algunos casos. Sin embargo la sociología de la religión posterior no admitiría tal identificación puesto que los movimientos religiosos, las sectas y otros fenómenos religiosos colectivos no poseen siempre forma eclesial (había que aguardar a Weber para enriquecer el acervo con estos distingos). Puntualizaciones aparte, el esfuerzo de Durkheim por esclarecer conceptualmente un mundo que hasta enton-

ces se presentaba como nebuloso constituye una aportación extraordinaria, que, junto a la no menos brillante de Max Weber, ha alimentado las indagaciones posteriores sobre la vida religiosa de los hombres. Y también sobre sus procesos cognitivos. La posibilidad de que nuestros conceptos esenciales sobre el mundo (las categorías kantianas de espacio y tiempo) poseean una naturaleza eminentemente social constituye un postulado que todo epistemólgo debe tomar muy en serio. Junto a la sociogénesis de los conceptos elementales del conocimiento humano, tanto descriptivos como normativos, o morales, cabe la posibilidad que los más íntimos, que desde Descartes hasta Kant los pensadores han concebido como libres de influjo social, procedan de nuestra condición de animales sociales y hayan sido fraguados en nuestra mente a través de nuestro proceso de socialización.

Nuestra vinculación a lo que consideramos sagrado (pertenecer a un cierto tótem, ser creyente de cierto libro sagrado, como el Alcorán, o la Biblia, pertenecer a un movimiento nacionalista o ideológico) nos confiere identidad, nos ancla en el mundo, al tiempo que nos opone a quienes no pertenecen a tales entidades, y a los que definimos como infieles, o gentes descarriadas o, en sociedades tolerantes y fuertemente secularizadas, como congéneres con creencias distintas con quien es menester convivir en paz, pero que en todo caso no poseen la vinculación a las certidumbres que supuestamente iluminan nuestra propia vida.

La dicotomía entre lo sagrado y lo profano es, según Durkheim, el primer criterio de clasificación, a partir del cual las gentes ordenan mentalmente el mundo según un sistema clasificatorio fundamentado en oposiciones y contrastes sociales: amigos y enemigos; ricos y pobres; parientes de primer, segundo y tercer grado; y así sucesivamente. No sólo el propio discípulo y sobrino de Durkheim, Marcel Mauss (1872-1950) sino también toda una corriente de antropólogos y etnólogos han ido trabajando hasta hoy en los sistemas clasificatorios de los pueblos preindustriales, puesto que los epistemólogos saben muy bien que las capacidades de contar, clasificar, analizar y escrutar científicamente el mundo provienen de estas tendencias taxonómicas primigenias. Nuestro mapa cognoscitivo se halla, según Durkheim, estrictamente determinado por la sociedad en la que vivimos. La clasificación de cosas, conceptos y nociones reproduce la clasificación de los seres humanos, sostiene. Pero ello no significa que en una sociedad compleja exista un solo mapa congoscitivo o un único sistema de valores y creencias. Que uno pueda poner en tela de juicio mapas cognitivos socialmente inducidos no presenta problemas puesto que la posición de cada cual en una sociedad que está ella misma dividida en clases o sujeta a enfrentamientos internos puede fomentar nuestra disidencia. Cada cual contempla el mundo desde una perspectiva diferente. Las diversidades credenciales o ideológicas internas de una sociedad reflejan su estructura y escisiones. Y son, a su vez, fuentes de conflicto.

7. Educación y socialismo

El determinismo sociológico durkheimiano deja, en apariencia, poco espacio para la programación reflexiva de reformas sociales. Sin embargo Durkheim era un reformista, un socialista laico y republicano. Su confianza en la posibilidad de una política social que dirigiera el cambio hacia el socialismo se fundamentaba en su convicción de que la evolución de las sociedades industriales ya había tomado esa senda. En otras palabras, había determinado nuestra predisposición a la reforma. La labor reformista consistía en fomentar aún más la maduración del proceso. Esa era la tarea de la sociología de la educación.

Durkheim es el fundador de esta última disciplina. Paradójicamente, el fundador posee en este terreno una obra dispersa, y a menudo de aparición póstuma, en la que faltan por desgracia algunos manuscritos perdidos.

La confianza de Durkheim en la educación como agente de reforma proviene directamente de su determinismo social en materia de formación, es decir, de su sociología del conocimiento y de la religión. Como indiqué el reformismo durkheimiano —racionalista, socialista y en cierto sentido estatista republicano, pues pone su fe en las políticas educativas ministeriales en materia de instrucción pública— encaja con las ideas políticas de la Francia laica de su época, la de la Tercera República, no exentas del paternalismo centralista que tanta raigambre tiene en aquel país. Cierta izquierda radical posterior, sabedora de su influjo sobre las políticas del gobierno, ha visto en Durkheim poco menos que un ideólogo de la burguesía de su época. (Si ello fuera cierto habría que matizar, puesto que esa burguesía sería sólo la laica, y no la católica, con lo cual quedaría menguada en número y alcance.) Ciertamente, Durkheim no creía viable una emancipación popular rápida a través de la educación. Pero estaba convencido, como muestra en sus notas sobre las ideas educativas del *Emilio* de Rousseau —y más aún, su propio sociologismo— de la fuerza que posee la inculcación de ideas y saberes sobre niños y jóvenes. Pero no estaba dispuesto a imponer de la noche a la mañana, y a gran escala, una reforma educativa para la que no encontraba recursos disponibles, no sólo económicos sino también humanos, en la Francia de su tiempo. Deseaba, eso sí, poner en práctica sin dilación una reforma educativa que enseñara a los niños de las escuelas primarias una moral en términos puramente laicos para inculcarles las virtudes públicas, la solidaridad y el patriotismo cívico republicano.

Su sociología de la educación responde a una reacción contra el individualismo excesivo que percibe en las ideas pedagógicas de Kant, John Stuart Mill y Herbert Spencer. La educación es para Durkheim un proceso social, en el que cada generación 'socializa' a la siguiente incorporándola a sus valores y actitudes. El *proceso de socialización* —noción clave hoy en sociología, antropología y psicología— halla en Durkheim uno de sus primeros definidores. La sociología educativa estudia fundamen-

talmente ese fenómeno. La escuela, aparte de la familia y el ambiente social en general, es su agente más destacado: estudiarla es contemplar un microcosmos de toda la sociedad. En ella se producen literalmente 'seres nuevos' a través del proceso educativo. La sociedad se repite a sí misma (se reproduce dirá una escuela sociológica mucho más tarde) con sus pautas de desigualdad, prejuicios e ideas recibidas. La educación formal, escolar, tiene como misión ir modificando la herencia social en una dirección moralmente más aceptable.

Estas posiciones corresponden a sus ideas generales sobre el socialismo, destinadas a parecer tímidas en los decenios posteriores a su muerte, bajo los efectos de la Revolución Bolchevique de 1917 y del movimiento comunista a partir de los años 30 del siglo XX (aunque, por otro lado, se hallen muy cercanas a las políticas educativas socialdemócratas de fines de ese mismo siglo). No obstante, para Durkheim —en sus observaciones inacabadas sobre la historia de las ideas socialistas— el socialismo es producto en gran medida de la evolución histórica de las sociedades, y pertenece a una toma de conciencia por parte de las gentes de que pueden controlar y dirigir su propia vida social. La conciencia de nosotros mismos —junto a lo que más tarde ha venido en llamarse reflexividad sociológica propia de la modernidad— es la más idónea para un socialismo (obviamente democrático) que se piensa y sopesa a sí mismo, que planifica la vida industrial, económica y educativa. Es moralmente superior a la conciencia colectiva que se forja en un mundo burgués y capitalista, en el que cada empresa persigue sus propios intereses sin tener en cuenta los de los demás. Es decir, sin reflexionar sobre el conjunto. Para Durkheim la intervención reflexiva sobre el ámbito económico no significa necesariamente estatismo o intervencionismo gubernamental. Así, el socialismo durkheimiano prevé una emancipación progresiva de las actividades económicas frente al estado. Éstas habrían de ir reemplazando poco a poco a las gubernamentales.

La última noción, que pone coto a cualquier visión de Durkheim como ideólogo obediente del intervencionismo gubernamental francés de la época, debe combinarse con su convicción de que el socialismo es más propio de los tiempos modernos —con su aguda división del trabajo— que el comunismo —con su mucho más intensa solidaridad mecánica— ligado a estadios con una división de las tareas mucho más rudimentaria, y por ende menos capaz de solidaridad orgánica. La producción industrial —hasta en condiciones cooperativas relativamente igualitarias— requiere una fuerte diferenciación funcional interna, que es la propia de la modernidad. Para Durkheim la distinción entre comunismo y socialismo no es, pues, trivial. El socialismo podrá entrañar unas cualidades morales y de prosperidad superiores a las del capitalismo, pero no podrá crear una sociedad que, pretendiendo ser moderna, cumpla con los requisitos emocionales de lo que la noción de comunismo entraña.

8. La herencia de Durkheim

Durkheim es uno de los sociólogos cuyo legado ha sido más duradero. Éste, sin embargo, posee ramificaciones. Varias de ellas son identificables, a saber, la consolidación y, al mismo tiempo, crisis del positivismo sociológico (contradicción aparente que esclareceré acto seguido); el reforzamiento de la sociología como saber que proporciona un mapa moral de cada sociedad; la creación de una escuela sociológica muy determinada, sobre todo en Francia, y la absorción del enfoque teórico de esa escuela dentro de una de las más potentes corrientes de la sociología del siglo XX, la funcionalista o estructuralista; la afirmación del sociologismo, o reduccionismo sociológico, sobre todo en la explicación de los fenómenos morales y cognoscitivos; y, finalmente, la entrada de la sociología en la filosofía educativa del socialismo democrático. En ninguna de estas ramificaciones figura Durkheim como único origen, pero en todas ellas ocupa un lugar descollante.

El *positivismo durkheimiano*, como he señalado, forma parte del predominante en su época. Es el aspecto menos crítico de su obra. Durkheim abrazó el cientifismo predominante en su tiempo sin demasiados rodeos. La bondad de los resultados obtenidos por sus propias especulaciones y pesquisas le reforzaron en sus posiciones. No hay en su obra la angustiada preocupación metodológica que hallaremos, en el próximo Capítulo, en Weber y en varios de sus coetáneos. El refinamiento conceptual que enriquece *El suicidio* o *Las formas elementales*, así como su predominante desvelo moral, palían su positivismo ingenuo, lo cual contrasta con mucha sociología posterior (sobre todo durante toda la segunda parte del siglo XX) entregada a la elaboración de informes sociológicos y desarrollada al margen de toda preocupación ética o epistemológica de alcance. Si bien es menester apresurarse a matizar esta afirmación recordando que las aportaciones de la corriente sociográfica abierta por Tönnies y por los *social surveys* (informes sociales) británicos sobre pobreza o sobre condiciones sociales de la clase obrera por un lado, y el refinamiento estadístico y técnico de los empiristas posteriores por otro, han permitido la supervivencia floreciente del positivismo. Es esencial no caer en la crítica fácil del positivismo (salvo del vulgar) como si esa actitud fuera incapaz de aportar nada a la indagación de la vida social, pues también la sociología meramente descriptiva, o de mínima pero fehaciente información, es importante. En todo caso el triunfo del positivismo a través de Durkheim representa su culminación; precisamente por ello abrió la posibilidad de una fértil crisis ulterior, tan pronto como los sociólogos comenzaron a poner en tela de juicio algunos aspectos de su validez epistemológica.

El enfoque durkheimiano estaba destinado a contribuir de modo definitivo a una característica definitoria de la sociología del siglo XX, que es la de proporcionar un análisis y presentación anatómica de las sociedades o fenómenos sociales analizados. Con la invención misma de la es-

tadística por parte del sociólogo belga Adolphe Quételet (1796-1874) la disciplina mostraba desde el primer momento una espectacular eficacia en la tarea de proporcionar información cada vez más fiable sobre la incidencia y frecuencia de los fenómenos sociales en cada sociedad. Ya en su obra surge una preocupación por hechos 'patológicos' como la delincuencia y el crimen. Con el estudio del suicidio por parte de Durkheim acaba por enraizarse esta tendencia, la de una *estadística moral* que sea una indicación precisa del estado de ánimo, actitudes y conflictos personales de una población determinada. La importancia de Durkheim, en este caso, es la de que sus consideraciones sobre los datos estadísticos nos enseñan a reinterpretarlos y a desagregar fenómenos en apariencia idénticos para comprender que, en primer lugar, un mismo fenómeno puede tener causas muy dispares y, segundo, dos o más hechos sociales semejantes pueden, en realidad, no serlo, como sucede si comparamos el suicidio egoísta con el altruista. Seamos a no durkheimianos lo cierto es que la sociología es vista en nuestro tiempo —aparte de su capacidad explicativa del mundo contemporáneo— como aquella técnica que proporciona un flujo constante y fehaciente de información sobre actitudes, valores, hábitos y tendencias de comportamiento humanos en las diversas sociedades, grupos o ambientes. La obra de Durkheim representa un jalón histórico definitivo en la consolidación de esta aportación utilitaria de la disciplina al conocimiento cotidiano, fehaciente y directo de las sociedades contemporáneas.

En tercer lugar, aunque Durkheim no inventara el *funcionalismo* (la deuda de éste con Spencer es de igual envergadura) ni su pariente muy próximo, el *estructuralismo,* sí es cierto que la historia de esta potente doble corriente intelectual, muy característica del siglo XX, halla en su obra la piedra de toque. La interpretación de los fenómenos sociales a través de sus efectos sobre las estructuras, o el de éstas sobre las funciones, el análisis de las funciones que cumplen las instituciones para el conjunto social, el entendimiento de las estructuras sociales como redes de división de tareas (o funciones) y el análisis de las que permanecen ocultas junto a las que son explícitas halla en Durkheim una formulación clásica. Aunque no sea la única, puesto que no sólo Spencer, sino también y muy en especial Pareto, con sus especulaciones sobre la sociedad como sistema en equilibrio general, hicieron también no poco camino en esa dirección.

El influjo del estructuralismo durkheimiano es tan potente como difuso. Claro en algunos casos, como sucede en el de Marcel Mauss, lo es menos en otros, como en el de uno de los mayores antropólogos del siglo XX, Claude Lévi-Strauss, cuyo análisis estructuralista de la cultura es en buena medida durkheimiano. De hecho el movimiento estructuralista —que no puede ser descrito aquí, obviamente— debe tanto a Durkheim como al sociolingüista Ferdinand de Saussure (1857-1911). Este último descubrió que un lenguaje (traspóngase: una sociedad) es un sistema de relaciones entre significados, los cuales no pueden entenderse por sí mismos o aisladamente, sino como parte del conjunto o todo al que pertene-

cen. Dentro del análisis estructural en general, uno de los hitos en la recepción de las ideas durkheimianas ha sido el trabajo de Robert Kingsley Merton (1910-2003) sobre la relación entre la anomía y la estructura social, de 1949, en el que indaga de qué forma esta última puede llegar a fomentarla y establece unas tipologías de respuesta individual a situaciones anómicas.

Finalmente, el reformismo socializante de Durkheim y su vinculación a la educación no es la menor de sus aportaciones. En su época las doctrinas progresistas hacían más hincapié sobre la política de la confrontación (militancia libertaria o sindicalista) o hasta revolucionaria que sobre la transformación pacífica, por vía educativa, de la cultura y conocimientos de la ciudadanía perteneciente a las clases subordinadas. Tal vez en este terreno Émile Durkheim no sea más que un distinguido pensador (y reformista) más entre los de su época, pero como fundador de una disciplina (la sociología de la educación) destinada a ocupar un lugar descollante entre las ramas de la sociología, su lugar no es ni mucho menos menor. Vinculada a su reformismo educativo se encuentra la más paradójica de sus aportaciones, su entendimiento de la sociología como ciencia ética. El determinista social que era Durkheim es también el filósofo preocupado por la urdimbre moral de la modernidad, por la creación de una moral solidaria —como expone en su bello ensayo *Ética profesional y moral cívica*— digna de la sociedad racional, solidaria y abierta que anhelaba ver consolidarse, por lo menos hasta que, poco antes de morir, la barbarie de la Gran Guerra le sumiera en la melancolía.

Referencias bibliográficas

Las reglas del método sociológico fueron traducidas por Antonio Ferrer y Robert, y publicadas en Madrid por Daniel Jorro, Editor, en 1912. Durkheim mismo fue consultado para aclarar algunas dudas de traducción. Entre otras, hay una traducción de *Las reglas* realizada por la poetisa española Ernestina de Champourcin (México, FCE, 1986). Alianza Editorial (Madrid, 2000) publicó *Las reglas del método sociológico y otros ensayos*. Lorenzo Díaz es el traductor e introductor de *El suicidio*, publicado por Akal, en Madrid, en 1982. Otra traducción de la misma obra, por Mariano Ruiz Funes, iba precedida de un estudio, «Etiología del suicidio en España» de su traductor (Madrid, Editorial Reus, 1928; reeditada por la UNAM en México, 1974). Ramón Ramos Torre tradujo *El socialismo* (Madrid, Editora Nacional, 1982), con una introducción al pensamiento durkheimiano. Jeanine Muls de Liaràs tradujo *Educación y sociología* para la serie dirigida por mí (Homo Sociologicus) de la Editorial Península (1975) con un estudio crítico, a modo de epílogo, que encargué a mi malogrado amigo el profesor de la Universidad parisina, Joan Borrell, quien trata de Jules Ferry y Durkheim como reformistas educativos. Gonzalo Cataño, por su parte, introduce y traduce *Educación y pe-*

dagogía (Bogotá, Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, 2.ª ed., 1990). Antonio Bolívar y José Taberner han traducido e introducido el texto de Émile Durkheim «La enseñanza de la moral en la escuela primaria», en la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* n.º 90, abril-junio, 2000, pp. 264-287. Véase también de Durkheim *La educación moral*, con prólogo de Félix Ortega (Ediciones Morata, Madrid, 2002).

La división del trabajo social se halla traducida por Carlos G. Posada, por Akal Editor (1982) y reeditada por Planeta-Agostini en dos volúmenes, en 1993. Contiene el Prefacio a la 2.ª edición francesa.

Ramón Ramos Torre es el autor de la traducción de *Las formas elementales de la vida religiosa* que publicó Akal (Madrid, 1982, con reedición de 1992). El mismo texto fue publicado también por Alianza Editorial, con introducción y comentarios de Santiago González Noriega y traducción de Ana Martínez Arancón (reedición, 2003). Sobre Durkheim como sociólogo de la religión el texto de obligada referencia es el de José Alberto Prades *Lo sagrado, del mundo arcaico a la modernidad*, con un prefacio mío, traducido del francés por su propio autor (Presses Universitaires de France, *Persistance et métamorphose du sacré*) así como en la misma editorial su breve *Durkheim* (1993). Para una introducción general a Durkheim, Ramón Ramos Torre *La sociología de Émile Durkheim: Patología social, tiempo, religión* (Madrid: CIS, 1999). Véase también Luis Rodríguez Zúñiga *Para una lectura crítica de Durkheim* (Madrid, Akal, 1984) y la traducción del exhaustivo estudio de Steven Lukes *Émile Durkheim: su vida y su obra* (Madrid, CIS, 1984).

Hay una edición de las *Lecciones de sociología: física de las costumbres y del derecho* por David Maldavsky (Buenos Aires, Editorial Schapire, 1966; reedición 1974) que contiene las reflexiones de Durkheim sobre moral profesional y moral cívica, así como sobre derecho contractual.

María Sol Pérez Schael es autora de *Moral, normas y simbolización en la sociología de Émile Durkheim*, Universidad Central de Venezuela, FACES, 2001.

La reivindicación de Montesquieu como fundador de la ciencia social se halla en el ensayo de Durkheim *Montesquieu y Rousseau*, con prólogo de Gonzalo Cataño y traducción de Rubén Sierra (Universidad Nacional de Colombia, 1990).

Las viejas ediciones francesas de la editorial Félix Alcan han sido absorbidas por las Presses Universitaries de France, en las que puede hallarse hoy la obra de Durkheim.

Por lo que se refiere al desarrollo de varias ideas cruciales de Durkheim y su integración en la sociología posterior —un *locus classicus*— es el ensayo «Anomía y estructura social» en el libro de Robert K. Merton *Teoría y estructura sociales*, reeditado desde 1964 (3.ª edición 1992) en México por el Fondo de Cultura Económica.

Finalmente, para situar el corporativismo durkheimiano en el contexto sociológico adecuado, véase Salvador Giner y Manuel Pérez Yruela

La sociedad corporativa (Madrid, CIS, 1979) y *El corporatismo en España* (Ariel, 1988), primer Capítulo.

La revista *Sociológica*, que publica la Universidad Autónoma Metropolitana de México (n.° 50, 2002) dedicó un notable número monográfico a Durkheim y a la importancia de su legado para hoy, bajo la dirección de Rafael Farfán y Lidia Girola.

CAPÍTULO 10

RACIONALIDAD, HISTORIA Y MODERNIDAD: MAX WEBER

1. Semblanza de Max Weber

No pocos consideran que Max Weber es el científico y teórico social más notable de todo el siglo XX. Sin poner en entredicho el mérito de tal afirmación, el mero hecho de que sea plausible da una medida de la talla y alcance de la obra de este sociólogo germano. Casi toda la sociología posterior está en deuda con él, tanto la que con propiedad puede ser descrita como weberiana como todas las demás, puesto que las escuelas alternativas se han sentido obligadas a reaccionar frente a ella. La filosofía moral ha tenido también que habérselas con la herencia de Weber o ha incorporado algunas de sus aportaciones. Ni la historia, ni la ciencia política, ni el pensamiento económico posteriores han escapado a su influjo.

Weber nació en la Turingia, en la ciudad de Erfurt, en 1864 pero su familia se mudó a Berlín, cuando tenía cinco años. El año antes había sufrido un ataque de meningitis. Era el mayor de varios hermanos [uno de ellos, Alfred Weber (1868-1958), llegaría a ser un descollante sociólogo de la cultura]. Provenía de una familia protestante cuyos antepasados habían tenido que huir de la persecución católica en Salzburgo. Su padre abandonó el negocio familiar para dedicarse a la política, mediante la cual llegó a diputado en la Dieta (o parlamento), como liberal moderado, miembro de un partido que se había acomodado al régimen autoritario del canciller Bismarck y que acabó por instalarse en el mundo del poder burgués, conservador y pragmático berlinés de fines del siglo XIX. De distinto temple fue su madre, Helene Fallenstein Weber, cuya familia de tradición calvinista le había prestado una intensa piedad y convicciones morales, que contrastaban con la laxitud de las de su esposo. Los dos polos, el acomodaticio del padre y el rigurosamente exigente de la madre, habrían de constituir dos referentes cruciales en el debate permanente de Weber consigo mismo. Se plasmarían en el tenor y tensiones característicos de sus interpretaciones sociológicas.

Weber empezó a estudiar derecho en Heidelberg, aunque tuvo que ausentarse a Estrasburgo para cumplir su servicio militar, en cuya universidad también estudió. Tras cursos en las universidades de Berlín y Gotinga, realizó sus exámenes finales de derecho en 1886. Su tesis doctoral, dos años después, versó sobre la historia de las organizaciones comerciales medievales, y en ella estudió los principios legales que regulaban la distribución de costes y beneficios entre sus miembros. Su experiencia como pasante de abogado le familiarizó con los problemas agrarios de la Alemania más oriental, más allá del Elba. Mas Weber prefirió la vida académica y se preparó a entrar de profesor universitario con una disertación (la llamada *Habilitation*) sobre la *Historia agraria romana, y su importancia para el derecho público y el privado,* que presentó en 1891. Este estudio contiene una indagación sociológica sobre las condiciones económicas y políticas en el mundo de Roma.

Como nuevo profesor adjunto *(Privatdozent)* en la Universidad de Berlín, el joven Weber desplegó una actividad muy intensa. Enseñó derecho romano, alemán y mercantil, se puso a estudiar la condición de los trabajadores del Este (muchos de ellos inmigrantes polacos o rusos) y también el funcionamiento de la Bolsa. Por si fuera poco actuó como consultor de agencias oficiales. En 1894 obtuvo una cátedra en Friburgo y dos años más tarde, una de economía en Heidelberg. En 1893 se había casado con Marianne Schnitger, a quien debemos una conmovedora e importante biografía de Max Weber. Marianne Weber, dotada de extraordinaria inteligencia, llegó a ser una de las guías del movimiento feminista alemán. Falleció en 1953.

La intensidad de sus estudios y la profunda pasión y seriedad intelectual que le poseían condujeron a Weber a una crisis mental tan grave que pasó varios años aturdido e incapaz de trabajar, entre 1897 y 1903. Algunos viajes, notablemente a Italia, y una vuelta paulatina a su costumbre de leer con avidez —historia, filosofía y sociología— lograron devolverle a cierta normalidad. A pesar de su amor a la vida académica y su entrega a la intelectual, Weber, como profesor en el aula, siempre se sintió inquieto e insatisfecho, aun después de superar su crisis. Dimitió de su cátedra en Heidelberg en 1903, y ocupó un puesto de profesor honorario. Tras su primera recuperación entró como director asociado en una revista, los *Archivos de ciencia social y política social (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)* que, *mutatis mutandis*, habría de ocupar en el mundo germánico el lugar que tenía en el francés el *Anuario sociológico* de Durkheim y sus discípulos. En los *Archivos* se encontraron muchos de los más destacados científicos sociales de Alemania, como también sucedería con la Asociación Alemana de Sociología, a la que aludí con ocasión de presentar a Tönnies. Weber fue uno de sus fundadores en 1909.

Fue significativo, y revelador para Weber, el viaje que realizó a Estados Unidos en 1904 para asistir en San Luis, Missouri, al Congreso de las Artes y las Ciencias que se celebró en el marco de la Feria Mundial que allí tuvo lugar. En la Universidad neoyorkina de Columbia recogió

los materiales con los que elaboraría el más célebre y popular de sus escritos *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que publicó en 1905 y 1906 en el *Archiv*. Redactó también un crucial estudio sobre metodología (en los que conceptualiza sus nociones sobre neutralidad valorativa y objetividad científica) y otro sobre política agraria en el Este.

Una oportuna herencia, en 1907, le permitió retirarse para componer o seguir componiendo sus a veces incompletos trabajos, como su monumental *Economía y sociedad* (de publicación póstuma) y sus varios estudios sobre *Sociología de la religión*, que incluyen indagaciones de civilizaciones orientales, como la china y la india.

Los años que condujeron a la conflagración de la Gran Guerra en 1914 y esta misma (en la que perdió un hermano) impulsaron a Weber a tomar parte en el debate sobre el lugar y sentido de Alemania en la Europa de su tiempo. Ya en 1910 Weber, en el primer congreso de la Asociación Alemana de Sociología, había atacado toda forma de racismo y dos años después había puesto en tela de juicio, en una reunión berlinesa de sociólogos, el concepto corriente de nación. Sin embargo, Max Weber era tan cosmopolita como patriota alemán y sufrió por la marcha de aquella guerra, pues creía en la necesidad de engrandecer el poderío de su propio país. Su mayor temor residía en la posible amenaza rusa, ya antes de la eclosión de la revolución bolchevique de 1917. En 1918 había servido como oficial de la reserva y director de los nueve hospitales militares de Heidelberg, que él mismo estableció. Durante el conflicto publicó varios estudios notables, desde *La ética económica de las religiones mundiales* (1915) hasta sendos trabajos sobre la religión de la China, de la India y del Judaísmo Antiguo. Pronunció una importante conferencia, en 1917, sobre *La ciencia como vocación*. La que la acompaña, *La política como vocación*, es de 1919.

En 1918, aceptó la cátedra de economía política en Viena, donde enseñó sólo un verano. Se afilió al Partido Democrático Alemán, que abogaba por una monarquía constitucional y se presentó como candidato a diputado en la Asamblea Nacional, sin ser elegido. Al acabar la guerra fue nombrado consejero de la Comisión Alemana para el Armisticio en Versalles para responder a los alegatos de los aliados contra la responsabilidad alemana por la guerra. Formó parte del comité que redactó la Constitución germana, la de la República de Weimar. Escribió sobre la revolución rusa bolchevique y se opuso a ella como liberal reformista al tiempo que atacaba con igual vigor la violencia política de derechas. Weber aceptó una cátedra en Múnich, en 1919. Pero al año siguiente, en 1920, pereció de pulmonía a la temprana edad de 58 años.

Desde su juventud, en la que vio entrar y salir de su propia casa berlinesa a políticos e intelectuales decollantes de la Alemania de su tiempo, Weber estuvo directamente implicado en los debates culturales, económicos y políticos más cruciales. Su círculo de académicos, pensadores y amistades constituye el núcleo más destacado de su época en su país. Huelga en este lugar presentar un elenco de nombres que, por sí sólo, no

tendría sustancia. Algunos, como los de Georg Simmel o Werner Sombart, poseen un lugar crucial en la ciencia social moderna. Su influjo sobre estas gentes fue fundamental para la cultura de su tiempo, como lo fue su excepcional integridad moral como intelectual comprometido con sus propias convicciones. Dice de él el gran economista Joseph Schumpeter en su clásica *Historia del análisis económico:*

> La profunda influencia de su actividad dirigente se hallaba en gran medida causada por un ardor caballeresco por enderezar entuertos que rayó algunas veces en lo quijotesco. Tal influencia se dejó sentir sobre colegas y estudiantes como algo ajeno a su producción científica, aunque fue una fuerza vitalizadora (más creadora de ambiente que de escuela) que es imposible pasar por alto.

Si bien Max Weber no formó escuela de inmediato, su legado en cambio creó a la postre una tradición muy potente que es a la que nos referimos cuando hoy hablamos de sociología weberiana. Debe ella tanto a su metodología como a la formulación en términos científicos, académicos o filosóficos de las intensas pasiones intelectuales que anidaron en su espíritu. Éstas no precisan ser evocadas ahora por una sencilla razón: impregnan toda su obra y en ella se manifiestan a las claras. Con todo y constituir un esfuerzo titánico por alcanzar la objetividad y la verdad, o más bien, precisamente por ello, son el vivo retrato de su autor como hombre. Por ejemplo, su fascinación —suprema para él, según afirma su esposa Marianne— por la transformación de los anhelos del hombre en sus contrarios a través de la historia o a través de la plasmación de la acción en realidad objetiva sólo puede entenderse al estudiar su obra. (Una fascinación transformada más tarde en la tarea sociológica hoy común de indagar las consecuencias no deseadas de nuestras acciones intencionales.) Su afán por distanciarse emocionalmente de lo estudiado, por ser desapasionado, combinado con un no menor afán por participar como pensador y como ciudadano íntegro y responsable en su propio mundo y país se encuentran a cada paso en sus escritos. Por otro lado su obsesión por no faltar a la verdad, que le conduce a matizar constantemente (dentro de su propia prosa) para ser fiel a la complejidad del mundo, sólo puede explicarse exponiendo sus aportaciones. Lo que intentaré hacer acto seguido.

2. Las raíces de la sociología weberiana

Max Weber se encontró, desde el primer momento, en el epicentro de la gran cultura germana de los decenios anteriores a la Gran Guerra, que hoy contemplamos —incluyendo tanto la Austria imperial como Alemania— con tanta admiración. Supo incorporar a su propia obra algo así como la quintaesencia de aquella aportación.

Para hacernos una idea cabal de lo logrado por él conviene comenzar por aludir a las raíces clásicas y filosóficas que inspirarían su pensamiento y su sociología. Cualquier joven intelectual germano de su tiempo no podía sino realizar su educación a través de un cultivo mínimo de los clásicos compartidos por todos los europeos. (Una misma educación clásica se encuentra en Pareto —de insuperada erudición grecorromana—, en Durkheim —con su tesis en latín— y en Weber, que se abre camino a través del derecho medieval y del romano.) Junto a esa preparación esencial, Weber se sintió poseído por una curiosidad histórica muy intensa que le condujo al estudio de civilizaciones distintas a la europea, siempre bajo el propósito de poder responder, mediante el método comparativo, a las cuestiones que más le intrigaban como científico social.

Esta vasta y singular empresa fue desarrollándose a partir de una doble raíz intelectual de su propia elección. Estaba formada por dos polos filosóficos contrapuestos, como siempre en Weber. La alusión a esa doble raíz puede simplificarse con la evocación de los dos nombres que más influyeron en la constitución de su modo de pensamiento sociológico, Kant y Nietzsche. Junto a ellos se levanta la sombra de una tercera figura, frente a la cual se elabora gran parte de la obra weberiana, Karl Marx. La concepción marxiana de la sociedad y la historia fue para él un gran desafío, que Weber aceptó y al que dio singular respuesta.

a) Max Weber debe ser entendido como intelectual cuya perspectiva procede de la tradición germana que aúna la triple herencia de Goethe, Kant y la reforma protestante anterior. Que su mente partía de esta última tradición cristiana suele ignorarse, pero es fundamental, aunque él mismo no poseyera las creencias dogmáticas específicas de los cristianos. («En cuestiones de religión carezco totalmente de oído musical» afirmó en una muy citada ocasión.) Aunque formalmente luterano, sintió afinidad por la moral de los calvinistas, con su exigente código individualista de conducta moralmente recta. Su propia integridad intelectual y moral a lo largo de su vida, sumida en el trabajo, posee ecos calvinistas. Su esposa Marianne sugiere que su atención científica permanente por la religión refleja inquietudes provenientes de su familia materna y es algo más que un imperativo metodológico neutro derivado de su enfoque sociológico.

Junto a este influjo, el más potente fue el de Immanuel Kant, a cuya fascinación no escapaba ningún ámbito de la alta cultura académica germana de su época. De hecho el saber filosófico de su tiempo consistía en un diálogo con Kant y sus herederos. Obvio es que no es éste el lugar para exponer las ideas de aquel sabio por lo que, so pena de caer en terribles simplificaciones, me limitaré a evocar muy en escorzo algunos de los aspectos de su pensamiento que condicionaron el de Weber.

Para Immanuel Kant (1724-1804) el entendimiento humano impone un orden a la masa de impresiones que va recibiendo a través de los sentidos, mediante cualidades innatas de la mente —categorías— que pro-

ducen conceptos y sentido. Ello sucede a través de la razón. Su poder, analítico por un lado y sintético por otro, es peculiar a los seres humanos. Y es universal, no depende de cultura alguna. Weber abrazó un racionalismo idealista de igual talante, pero como sociólogo tuvo que enfrentarse sin ambages con la pluralidad de las percepciones y concepciones que las gentes poseen, así como con la multiplicidad de valoraciones que realizan sobre la bondad o maldad de las acciones. Su respuesta fue la de no caer en el relativismo. Para él, cada persona, agrupación o cultura da respuestas distintas ante las situaciones en las que se encuentra, pero no tanto como para que no exista un denominador común de humanidad. En su virtud ciertas nociones —lo verdadero y lo falso, la mentira y la veracidad, la culpa y la responsabilidad, amén de las pasiones humanas— son en gran medida las mismas a través del espacio y la historia. De otro modo no sería posible una ciencia social.

Si se hace extensiva esta convicción a la filosofía moral —a la que, como tendremos pronto ocasión de comprobar, Weber realizó una aportación muy significativa— está claro que el relativismo al que ya apuntaban algunos estudiosos de su época —etnólogos, sociólogos, historiadores— no era sostenible. Sólo en un sentido circunscrito es dable afirmar, a la Pascal, que lo que es verdadero allende el Pirineo es falso de este lado. (El mismo Blas Pascal creía en la universalidad de la naturaleza humana aunque admitiera variaciones de toda suerte en nuestras costumbres y creencias.) Bajo la vasta variedad de hábitos y códigos morales se esconden unos universales morales, comunes a toda la humanidad, que debe detectar e iluminar la ciencia social, lo cual no quiere decir que cada persona o grupo juzguen siempre las cosas por igual. Ya Kant había distinguido cuidadosamente entre hechos y valores, o juicios morales y valoraciones emitidos por nosotros ante ellos o ante las percepciones recibidas de tales hechos. (Esta fundamental distinción estaba destinada a constituir uno de los pilares de toda la sociología weberiana.) Cierto es que muchas situaciones fomentan contradicciones o conflictos morales, o hasta dilemas insolubles, lo cual también requiere explicación por parte de la sociología, mas ello es compatible con un núcleo compartido de principios y conceptos morales, válido para todos los seres humanos.

Una cosa es que Weber abrazara el universalismo moral kantiano (procedente del cristianismo, que también es universalista) y otra que fuera capaz de mostrar también una aguda y angustiada conciencia de las contradicciones y tensiones morales a las que el mundo y nuestras encontradas intenciones nos someten.

Tal vez el mayor legado recibido de Kant fuera para Weber la noción de libre albedrío. En efecto, como racionalista, Weber asumió que la razón humana era la sede de la elección libre del hombre. (Una elección que, kantianamente, Weber entendía que a menudo consistía en cumplir con el deber, obedecer a principios morales, o ser fiel a sí mismo, por ejemplo, a una propia vocación.) Sin negar la fuerza de las cosas ni el in-

menso peso de los determinismos biológicos y sociales, Weber asumió que somos capaces de decisión independiente y responsable, por muy circunscrito que sea el ámbito que le quede a la conciencia para tomarla. Esa decisión es siempre personal. Ni las instituciones ni las colectividades son capaces de ella. Por eso instaló en el centro de su sociología una noción individualista de intencionalidad. Su *individualismo metodológico* —cuya naturaleza y alcance deberán ser matizados más abajo— se halla vinculado a esta noción. Como en el caso de la economía política liberal, tal individualismo se refiere también a que el individuo, como ser que expresa sus preferencias a través de un flujo de trías o elecciones (que decide hacer esto y no aquello, o abstenerse) debe ser el objeto principal de observación científica. (La noción explícita de individualismo metodológico fue acuñada hacia 1910 por miembros de la escuela económica austríaca de la 'utilidad marginal', los primeros en distinguir el individualismo como cualidad mental y moral del hombre, del individualismo como criterio para el análisis científico del comportamiento humano.) Instituciones, grupos y colectivos son agregados de individuos. Deben estudiarse, por lo tanto, a través de las gentes que los componen, de los individuos de carne y hueso que las constituyen. Aunque, preciso es decirlo ya, Weber no siempre fuera metodológicamente consecuente con este imperativo que él mismo se había impuesto como criterio.

El individualismo como enfoque metodológico (y también como ideología cívica) va ligado en Weber a la noción kantiana de la importancia y soberanía de la mente humana. Es ella la que, con sus disposiciones (categorías, poderes conceptuales innatos o *a priori*) impone orden al caos de los fenómenos percibidos. La realidad externa no puede ser aprehendida tal cual por la mente humana: en sí, es incognoscible, sobre todo en su totalidad. Nuestra mente filtra con sus categorías los fenómenos que nos van llegando y les confiere orden y sentido. Esta noción (de la que participaba el otro pensador que más había de influir sobre Weber, Friedrich Nietzsche) le inspiró su convencimiento de que cualquier percepción e interpretación del mundo es necesariamente parcial, al tiempo que teñida por los valores y convicciones del observador.

Partiendo de tales premisas, Weber comprende que se hará imposible hacer viable una sociología que prescinda de la subjetividad. Una sociología que merezca la pena deberá siempre tomar en consideración las actitudes, valores, prejuicios y creencias de los miembros de toda situación social, de los hombres. Weber tuvo siempre en cuenta, como competente sociólogo, mercados, riqueza, migraciones, marcos institucionales —estados, iglesias, gremios, ejércitos— y cuantos datos objetivos y a menudo cuantificables estaban a su alcance, pero intentó explicar el comportamiento de las gentes también a través de sus concepciones, descriptivas o morales, de sí mismos y de los demás. Sin una interpretación de la subjetividad no hay sociología weberiana. Para ella, sin embargo, es preciso entender al ser humano a través de su propia concepción del lugar social en que se encuentra en cada caso, la cual es un componen-

te decisivo de la *lógica de su propia situación* en él. No fue Weber quien usó esta expresión, ni la de *lógica situacional,* sino mucho después, el filósofo Karl Popper (1902-1994), quien se refirió a Weber al acuñarla. Refleja muy bien, pienso, el espíritu de su empresa como sociólogo.

b) En su concepción de la naturaleza humana Weber era dualista. La razón nos vincula a lo universal, así como al cálculo, a la indagación científica, a la explicación ordenada del mundo, a la disciplina en nuestra vida cotidiana. Pero somos también seres pasionales y de sentimiento, portadores de creencias inexplicadas y pulsiones incontroladas. He considerado ya cómo otros autores de su tiempo —de Tönnies a Freud, pasando por Pareto— descubren, sin caer en el irracionalismo, el fuerte potencial emocional, pasional e irracional de los seres humanos. La reacción contra el racionalismo de la Ilustración condujo, ciertamente, al irracionalismo (es el caso de gran parte del Romanticismo) pero también alimentó una corriente intelectual muy fructífera, la que llevó a tener racional, analítica y científicamente en cuenta la vertiente emocional, instintiva e irracional del hombre.

Como los otros sociólogos que se insertan en tal corriente —aunque sin mucho contacto directo con ellos— Weber asume que una sociología aceptable tiene también que responder satisfactoriamente a esta segunda vertiente del hombre. Es aquí donde se deja sentir en él, sobre todo, el influjo nietzscheano. Friedrich Nietzsche (1844-1900) comenzó a ejercer un poderoso influjo sobre la filosofía europea cuando ya su enfermedad mental le había impedido enterarse de ello. Nieztsche había puesto en tela de juicio, con soberana y poética elocuencia, toda una serie de ideas recibidas y supuestos hasta entonces respetables. Su ataque contra el cristianismo, por ejemplo, no respondía al entonces ya tradicional anticlericalismo de muchos liberales, socialistas o materialistas, sino que se enfrentaba devastadoramente contra los principios mismos de la moral cristiana, que muchos partidarios de esas doctrinas consideraban nobles. Su convencimiento de que los principios de mansedumbre cristiana obedecían a sentimientos de resentimiento contra los poderosos que pretendían la imposición de los mediocres contra los mejores —que, según ellos, no entrarían en el reino de los cielos— no podía descartarse con facilidad. Weber recogería, modificándola, estas ideas en su noción de *religión paria* así como en su análisis de los ideales de los revolucionarios, como expresión de un resentimiento, o *ressentiment* contra el dominador y el encumbrado, que impulsa más hacia la venganza que a la justicia para todos. En su análisis Weber usa la expresión francesa introducida por Nietzsche.

Friedrich Nietzsche pensaba que nuestra relación con el mundo estaba fundamentalmente mediatizada por el mito, la fe y la ilusión, es decir, por lo que él entendía como dionisíaco. Empero, frente a lo simbolizado por el dios pasional Dionisos, los hombres pueden, a veces, inclinarse por lo que Apolo, el dios armónico y racional, representa,

orientarse hacia lo que nos capacita para la conceptualización abstracta y serena en toda su variedad, desde las ideas platónicas hasta las concepciones científicas. Jamás nos liberamos del todo de la potente fuerza de lo dionisíaco, de la búsqueda del éxtasis o la arracional buenaventura, pero nos es dable también, si nos empeñamos, seguir el camino de la luz y la razón. Weber, que habría de desarrollar una sociología fundamentada en el análisis racional y que habría de tener en cuenta nuestra capacidad de cálculo como parte esencial de su análisis de la conducta, quiso dar sin embargo todo el peso que según él merecía al elemento pasional, para integrarlo en su sociología. Así, la noción nietzscheana de *voluntad de poder*, que halla su máxima expresión en la idea del *superhombre*, del ser humano capaz de superar la mediocridad de las gentes corrientes, o hasta de la horda humana —una versión nueva de la vieja concepción del héroe, o hasta del genio— se transforma en Weber en la de *carisma* y su portador en *personalidad carismática*, ambas con consecuencias de mucho alcance para la sociedad humana —y también para el análisis sociológico— como pronto constataremos.

El convencimiento de que junto a una razón —kantianamente constituida— mora siempre en el espírtu humano la disposición mítica y religiosa, así como la que busca el éxtasis, ya por la vía mística, ya por la orgiástica, procede pues, en Weber, de Nietzsche. No obstante, es dable asumir que sin Nietzsche, Weber hubiera llegado a conclusiones parejas. En efecto las afinidades con la interpretación que ofrece Tönnies de la voluntad esencial o *Wesenwille*, recogidas y modificadas por Weber en su teoría de la acción social, aparecieron mucho antes de que tuviera lugar la recepción pública de la obra de Nietzsche. O la importancia que Durkheim da a los estados de efervescencia colectiva o euforia tribal ritual para entender la producción religiosa del conocimiento (que encuentran su paralelo en la orgía, cuyo alcance subraya Nietzsche) pone de relieve también que no fue sólo este último autor, sino todo un conjunto de ellos, quienes iban en pos del descubrimiento de esas fuentes pasionales y credenciales de expresión social. Fue una tarea, ya aludida, de descubrimiento de lo arracional y lo irracional, en la que se empeñó toda una generación de intelectuales, entre los cuales descollaron sociólogos tan dispares entre sí como puedan ser Pareto, Durkheim y el mismo Weber.

Paralelamente, con o sin contacto con Nietzsche, la época de fines del siglo XIX presencia también la eclosión de toda una generación de psicólogos sociales en varios países europeos, fascinados por la que vino en llamarse 'psicología de las turbas' y la irracionalidad de las muchedumbres. Su huella en el pensamiento social posterior sería profunda (véase *La rebelión de las masas de* Ortega o, antes, *La psicología de la masa y el análisis del yo*, de Freud). Pero esta notable corriente sería marginal dentro de la sociología weberiana.

c) Tras ciertas dificultades iniciales, la aportación de Marx a la economía, la historia y la sociología había ido penetrando el mundo académico —a través primero de varios socialistas teóricos o 'de cátedra'— hasta adquirir una respetabilidad para la cual su naturaleza ideológica y revolucionaria había constituido un impedimento inicial. Varias de las preocupaciones más señaladas de Weber —la naturaleza del capitalismo, la racionalidad económica, el carácter universal del conflicto social, la dominación clasista de unos hombres sobre otros— eran las mismas que las de Marx y sus discípulos. Pero las respuestas que Weber encontró para estos interrogantes fueron a menudo muy distintas. A veces (no simpre) llegaron a ser diametralmente opuestas a las que dio Marx. Quienes se han fijado en lo distinto y opuesto entre uno y otro pensador han llegado a popularizar la expresión errónea de que Weber es algo así como el 'Marx de la burguesía'. Sin embargo, ni Weber es ideólogo de nadie ni posee un plan para el dominio burgués del mundo, como Marx lo tuvo para el proletariado, o para la definitiva liberación de la humanidad. Empero, sí es cierto que responder a Marx constituyó uno de sus mayores estímulos como investigador. Quiso también llenar algunas de las lagunas que Marx no había llenado, e integrar una parte sustancial de su aportación a su propia interpretación de la sociedad moderna. (Así, la teoría weberiana de la desigualdad social tiene un componente, por lo que hace a las clases y al mercado, muy afín al de Marx.) Estas tareas de diálogo e integración, mediante las cuales progresa la sociología, fueron para Weber mucho más determinantes que cualquier afán de mera refutación del marxismo, a la que dedicó escasas energías, si bien algunas de sus aportaciones representen correcciones considerables de las interpretaciones marxianas. —El mundo en el que vivimos ha estado formado en gran medida por Nietzsche y Marx— comentó Weber a un discípulo, y añadió que quienes pensaran que era posible investigar o filosofar sin tener en cuenta la aportación de esos dos hombres a la vez, se engañaban irremisiblemente.

3. **Cuestiones de método**

3.1. Naturaleza y alcance de las ciencias humanas

Junto a ese triple trasfondo —Kant, Nietzsche, Marx— hay otro asunto que conformó por igual tenor la sociología weberiana. Se trata de la aparición de la concepción de las ciencias humanas como esencialmente distintas de las naturales. El entendimiento del conocimiento científico del mundo humano según criterios diferentes de los que regían el positivismo tradicional rompe con criterios recibidos que hasta el momento nadie ponía en entredicho. Se creía que si era posible la ciencia social, ésta tenía que obedecer a las mismas normas vigentes para la natural.

El surgimiento de la noción de que las ciencias sociales son distintas de las naturales tomó cuerpo a través de en un intenso debate intelectual —la llamada 'lucha por el método' o *Methodenstreit*— que había de ejercer un fuerte influjo sobre la concepción weberiana de la sociología. Esta disputa metodológica se desencadenó a partir de la publicación del ensayo de Carl Menger, *Investigaciones sobre el método de las ciencias sociales*, en 1883. Menger (1840-1921), era el fundador de la llamada Escuela Austríaca de economía, una de las más importantes de la economía política moderna. Fue ambición suya fundamentar el análisis de los fenómenos económicos —como la determinación del precio o el cálculo monetario— sobre una teoría general de la conducta humana. La economía, pensaba, debía consolidarse según la aplicación de un conjunto de principios básicos que identificaran sus leyes, y no mediante consideraciones históricas. Con ello, Menger descalificaba la escuela 'alemana', historicista, frente a la propia, o vienesa, más vinculada a las nociones básicas del liberalismo británico. La dura respuesta de un representante de la primera, Gustav Schmoller, haciendo hincapié sobre lo concreto e irrepetible de los fenómenos sociales así como sobre la importancia de los deseos e intenciones de los individuos en cada situación concreta, abrió la polémica. Schmoller vinculó la posición de Menger a las ideas ahistoricistas sobre la lógica científica natural de Stuart Mill.

La batalla que se desencadenó a partir de ese momento no se libró, como en otros países, entre la cuestión de si lo importante era la inducción o bien la deducción en el estudio de los fenómenos sociales, sino sobre si éstos podían, o no, ser estudiados con los mismos criterios que presiden los de las ciencias naturales. Como hemos comprobado ya, hasta tiempos de Durkheim, el anhelo de los científicos sociales fue la equiparación de sus desvelos, más o menos directa, a las normas que regían la ciencia natural. A partir de la Disputa del Método, sin embargo, las cosas cambian.

La controversia partió de la puesta en tela de juicio de la certidumbre de que todo el conocimiento científico debía necesariamente poseer una unidad metodológica, fuera cual fuera su objeto de estudio. Las ciencias del hombre y la sociedad no podían escapar a reglas universales, asumían muchos. Para algunos, sin embargo, los acontecimientos sociales son irrepetibles, únicos, porque en ellos se producen configuraciones humanas una sola vez. Además, entran en ellos seres pensantes, reflexivos, que dotan de significado a lo que hacen. A lo sumo pueden admitirse algunas semejanzas y paralelos entre ambos ámbitos, pero en el humano no hay regularidades generalizables en espacio y tiempo. Cada sociedad y país poseen su itinerario propio en el ámbito de la historia. César existió una sóla vez. No habrá una nueva Roma ni otro César que, al igual que él, pase el Rubicón con sus legiones o caiga apuñalado por Bruto y los demás conspiradores. Ni Hernán Cortés volverá a quemar sus naves y a lanzar a su exigua tropa a la conquista de Nueva España. Aunque otros —antes y después— hayan atra-

vesado a su manera imaginarios Rubicones o inmolado sus naves con intenciones parejas a las de Cortés. Amén de los muchos casos en que nunca se producen ni siquiera semejanzas.

El filósofo de la cultura Wilhelm Dilthey (1833-1911), a quien Weber conoció de joven en su propia casa paterna, (así como al gran historiador, Theodor Mommsen, también contrario al positivismo), preparó el terreno para que se produjera un movimiento contra la asimilación de la ciencia social a la natural. El mundo humano, sostenía, necesita para ser explicado que compartamos la vivencia *(Erleben)* de otros y por lo tanto necesita comprenderse *(verstehen)*, y no sólo explicarse *(erklären)*, tal cual lo hace la biología o la botánica cuando dan cuenta de sus ámbitos de indagación respectivos. Sin empatía y comprensión de la vivencia no hay disciplinas sociales satisfactorias. En cambio, éstas no son necesarias para entender una ameba o un meteoro. Ello entraña, según Dilthey, que hay dos suertes bien diferenciadas de ciencia, las de la naturaleza, *Naturwissenschaften*, y las de la cultura o del espíritu, *Geisteswissenschaften*. En estas últimas el conocimiento se produce por empatía, comprensión y entendimiento, sin que ello excluya (sino al contario, puesto que de una actividad científica se trata) la indagación rigurosa de los hechos y el acopio imparcial de los datos pertinentes.

La dicotomía diltheyana no fue aceptada del todo por dos protagonistas de la Disputa en cuestión, los filósofos Wilhelm Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936), para quienes no era el objeto de estudio lo que estaba en juego, sino más bien el método, la vía de acceso al conocimiento. El método de la ciencia natural es el de establecer el *nómos*, ley o regularidad, mientras que el las ciencias sociales es la de establecer fehacientemente el *eidos*, imagen o idea, de una situación humana determinada. De ahí la distinción entre *ciencias nomotéticas* (o naturales) y *ciencias ideográficas*, o sociales. En su esfuerzo por consolidar esta noción Rickert defendió (kantianamente) la noción de que conocer transforma el objeto conocido según la propia perspectiva. La teoría no sólo conoce el mundo según sus propios términos, sino que constituye ella misma lo que se conoce y lo que se ignora o descarta. La dirección o intención del conocimiento (el *Erkenntniszweck*) es un elemento crucial de todo saber, científico, natural o humano. Este descubrimiento habría de tener considerables consecuencias epistemológicas. En efecto, el llamado 'constructivismo', que había de dominar un sector importante de la teoría del conocimiento científico posterior (y no sólo en ciencia social), halla en este postulado su punto de partida. La teoría construye la realidad que indaga, afirman los constructivistas.

En el marco del *Methodenstreit* Weber militó del lado de los antipositivistas, o de quienes tomaron su posición contra Menger y su herencia, y hasta se definió sin ambages como miembro joven de la hueste historicista. Sin embargo, su obra no permite adscribirlo íntegramente a un bando de la disputa. Así, del modo más pragmático y expeditivo imaginable, Weber echó mano de cuantos datos y explicaciones 'positivistas' le

convino en cada momento de sus análisis, si bien sus aportaciones al método comprensivo o del *Verstehen* son notabilísimas, y lo sitúan esencialmente, con todos los matices de rigor, en el bando historicista. Ello no obstante Weber inventó una salida de compromiso, o tercera vía, para poder cumplir con los requisitos del buen hacer científico tanto ideográfico como nomotético: se trata de su noción metodológica del *tipo ideal* o generalización abstracta de la realidad concreta, que ha permitido tantos avances a la ciencia social. A ella dirijo ahora la atención.

3.2. Los tipos ideales y la realidad social

La posición metodológica de partida weberiana obligaba a aceptar la irrepetibilidad de los acontecimientos sociales así como la intencionalidad de los seres humanos, por una parte. Por otra, obligaba a reconocer la necesidad de formular alguna suerte de generalización para la comprensión de los fenómenos sociales. Weber halló una fórmula que parecía satisfacer tales exigencias encontradas. Ésta se apoya en un rechazo previo de toda concepción global y general de la historia, así como de la afirmación opuesta de que ésta (y con ella la vida social) se descompone en un amasijo de eventos inconexos y sin sentido. Con Weber, pues, encontramos una ruptura radical y explícita con aquella tradición sociológica (pensemos en Comte, Marx, Spencer, pero también hasta cierto punto en el Durkheim de *La división del trabajo* y hasta en Tönnies) que se fundamenta en una gran narración general de la evolución humana. Weber quiere atenerse a los hechos. Mas también desea, con igual vehemencia, escapar a la fragmentación positivista de la realidad. Sin teoría ni generalizaciones, la ciencia social no vale la pena.

La sociología, sostiene, no tiene por qué renunciar a adentrarse en la explicación de procesos de gran alcance geográfico o histórico, aunque deba hacerlo con la cautela y el rigor necesarios, liberada de todo profetismo o intención totalizadora. Tomemos como ejemplo de su afán de generalizar sin caer en visiones totalizantes el caso del origen, desarrollo y expansión del capitalismo. Es un tema crucial en la sociología weberiana. Weber, sobre todo en su última obra *Historia económica general*, presentó una visión de conjunto y una hipótesis sociológica macrohistórica para explicar las causas que hicieron posible el capitalismo y, a la postre, transformaron el mundo. Anteriormente, en *La ética protestante*, había examinado un caso muy circunscrito de conducta y mentalidad que engendran capitalismo. En ambos esfuerzos Weber renuncia a una explicación holista (o totalista) de la evolución histórica de la humanidad, pero ello claramente no entraña una declaración de impotencia cognoscitiva frente a corrientes históricas de muy considerable alcance como es el desarrollo y avatares del capitalismo. Así, Weber estudió la evolución del marco institucional de la economía medieval en su *Historia económica* y el surgimiento de un ascetismo mundano favorecedor del trabajo y la reinversión,

en el seno del calvinismo, en *La ética protestante*. Nada impide pues cultivar la macrosociología. Es una fuente respetable de saber.

Lo que sí es preciso para avanzar en ése y otros terrenos, piensa Weber, es hacerse siempre con una definición rigurosa de lo que se está analizando y del marco de estudio. Ello se consigue, en primer lugar, acotando el período e identificando el problema a estudiar. Pero también, y en gran medida, mediante la elaboración de un modelo abstracto y explícito del objeto de indagación, es decir, de un *tipo ideal*.

Desde los inicios de la disciplina sus cultivadores habían estudiado la sociedad con ayuda de tales modelos. Éstos, es dable probar, son connaturales a la disciplina sociológica. Ya en sus albores, Montesquieu echó mano de ellos, como comprobamos en el capítulo segundo. Recordemos el estadio teológico o el metafísico de Comte; las sociedades aristocráticas y las democráticas de Tocqueville; el orden o sistema industrial de Saint-Simon; las sociedades militares y las civiles en Spencer; el capitalismo, o las clases sociales, en Marx. Pero no siempre los sociólogos habían definido sus modelos (o tipos ideales, como los llamaría Weber) con el necesario rigor. Así, Marx olvidó definir nada menos que lo que entendía por clase social. (Dejó a sus innumerables exégetas que discutieran sobre el sentido genuino que atribuyó el maestro al concepto, en cuya elaboración estaba empeñado cuando le sorprendió la muerte.)

Weber se halla entre los primeros autores que sienten una necesidad acuciante de trazar un modelo nítido y abstracto de la configuración social que quieren investigar, con el fin de contrastarla con la realidad y los datos. Lo que le diferencia es que hace explícita y normativa esa necesidad: hay que definir primero lo que se estudia, explica y describe. La intuición primera de esa necesidad la tuvo Ferdinand Tönnies, para quien comunidad y asociación eran dos *Normalbegriffe* o 'conceptos normales' que se referían a dos modos fundamentalmente distintos de interrelación social y ligamen entre los hombres, pero que en cada caso concreto aparecen de modo distinto, con intensidad y complejidad diversa. No existen en estado puro. Weber reconoce la paternidad de Tönnies en este asunto pero prefiere para expresar la noción, la expresión *Idealtypus* o tipo ideal. Toma prestado este término de quien lo acuñó, el por él admirado historiador Georg Jellinek. Éste quiso indicar con él aquellos conceptos de la historia que ordenan nuestra percepción de grupos semejantes de fenómenos (dotados de un 'parecido de familia', como diría bastante más tarde el filósofo Ludwig Wittgenstein) pero que no son clasificatorios.

Los tipos ideales son construcciones mentales abstractas de fenómenos concretos. La realidad específica puede entenderse desde ellos, si bien siempre se desvía de los modelos que construimos. Así, en el mundo no hay feudalismo, sino feudalismos, más o menos estructurados; no hay familia, sino familias de carne y hueso; no hay revolución industrial, sino revoluciones industriales más o menos completas, y siempre distintas entre sí; no hay un mercado libre, sino mercados más o menos competitivos; no hay competencia perfecta (un tipo ideal, donde los haya,

usado por los economistas) sino aproximaciones o distanciamientos de tal situación imaginaria. No obstante, sin una noción clara y rigorosa de feudalismo, familia, revolución industrial, mercado, concurrencia económica —y de tantos otros fenómenos— nuestro entendimiento de los acontecimientos será siempre muy pobre.

Nuestra indagación, para ser válida, debe averiguar en qué sentido y de qué modo la realidad concreta se desvía del modelo. Al mismo tiempo, la construcción de modelos depende de su fuerza explicativa: la teoría debe depender de ello. La teoría tiene una sola justificación: la mejor explicación de los fenómenos concretos, la iluminación de una realidad cuya complejidad y componentes borrosos escaparán siempre a las simplificaciones de nuestras hipótesis y explicaciones. El tipo ideal, sostiene Weber, «se separa de una realidad empírica, que tan sólo puede ser *comparada* con él». Construimos primero modelos específicos de burocracia, capitalismo, sociedad industrial, dominio patrimonial, y luego comparamos las situaciones concretas pertinentes con ellos. Consideramos así hasta qué punto y cómo cada fenómeno específico se *desvía* del modelo o tipo ideal. Las alternativas a este enfoque son peligrosas, pues nos conducen a la confusión y vaguedad conceptual de que adolecen no pocos historiadores y otros estudiosos que no miden sus conceptos; o bien, al otro extremo, nos arrastran a un idealismo que menosprecia datos y hechos conocidos.

Los tipos ideales no son arbitrarios, sino que se construyen cuando percibimos una dimensión común compartida por haces de fenómenos muy diversos, que necesitan ordenarse para comprender la situación y la lógica de la conducta de quienes se hallan en un mundo determinado: los burócratas y funcionarios en el seno de la burocracia; los partidos políticos frente al poder constitucional del gobierno; los comerciantes en un mercado; los fieles frente a sus sacerdotes, y así sucesivamente. Nos ayudan a entender y a explicar. Mas sólo su consideración práctica —ejemplos de la cual abundan en el resto de este mismo Capítulo— podrá dar buena cuenta de su utilidad.

3.3. La perspectiva conflictiva

Otra característica general que permea toda la obra de Weber, hasta el punto de caracterizarla como cuestión metodológica, es su pertenencia a la *tradición conflictivista* (o conflictiva) en la ciencia social. He ido aislando y señalando la presencia de tal tradición siempre que era menester: de Maquiavelo a Hobbes, y de éste a Marx, hemos constatado cómo hay un conjunto de teorías que contemplan y explican la vida social en términos de conflicto. Aun y cuando reconocen el peso de estructuras y órdenes sociales estables (iglesias, monarquías, modos de producción) su mayor interés está en señalar la formación de grupos antagónicos, intereses encontrados, lizas por el poder, acaparamientos de bienes escasos, usurpaciones, dominio de unos sobre otros.

Es fundamental en esta tradición la aceptación (implícita, por lo menos) de la noción de que el hombre es un ser capaz de una intensa violencia y crueldad contra otros seres humanos. Algunos de los estudiosos que pertenecen a ella pueden, dentro del espíritu rousseauniano, partir de la noción de que tales inclinaciones hallan su causa en factores exógenos ('el hombre es innatamente bueno, pero la sociedad lo corrompe') como ocurre ciertamente con Marx. Otros —Pareto, Freud y Weber— tienen una idea menos risueña del ser humano. Ello no es óbice para que estos últimos no consideren que las condiciones sociales sean más o menos favorables, en cada caso, al altruismo, al espírtu de sacrificio o al civismo. Lo cierto es, sin embargo, que su análisis del hombre no deja lugar para el sentimentalismo ni para un entendimiento optimista de su naturaleza. Por otra parte, el fuerte realismo de algunos autores rousseaunianos, como Marx y Engels, se logra merced a haber dejado *ad calendas graecas* la realización de un mundo social enteramente favorable al florecimiento de la presuntamente bondadosa esencia humana.

La tradición conflictivista no hace énfasis exclusivamente en el estudio y explicación de situaciones de hostilidad y pugna entre las gentes o entre sus formaciones, sino también sobre la estructura de tales formaciones o instituciones, que son entendidas por ella como resultado del conflicto. Así, las iglesias se explican por tensiones frente a las sectas u otras iglesias; sus fieles, frente a infieles y herejes. La burguesía se entiende por el proletariado, y viceversa. Los ejércitos existen porque hay otras fuerzas armadas. Los bienes más diversos —alimentos, honores, dinero, privilegios, personas— son escasos y hay una liza universal por apropiarlos o controlarlos. No puede hacerse sociología ignorando este hecho crucial, pero sí puede hacerse confiriéndole mayor o menor importancia. Para Weber —como para Marx antes que él— es la fundamentación de todo su análisis.

En este contexto Weber ahondó su visión de la sociedad en un doble sentido. En primer lugar no confinó su análisis a una sola categoría (o categoría privilegiada) de fenómenos (como la lucha de clases, o la dinámica del mercado) sino que lo amplió a otras dimensiones conflictuales o de desigualdad de acceso y control de bienes. Sin excepción, su interpretación de la vida social es *multidimensional*. La lucha por el poder político es para él tan importante como la lucha por la riqueza, y ambas deben desglosarse y distinguirse de las rivalidades y combates endémicos de los humanos por la fama, los honores y el privilegio. Weber descarta todo reduccionismo. Ni la economía, ni la biología, ni la cultura, son causas universales de todo lo que acaece en la vida social. El mundo humano es multicausal.

En segundo lugar, y en sentido antropológico, Weber es un sociólogo conflictivista anclado en el pensamiento clásico. Para él, las contradicciones y los sentimientos encontrados anidan en el pecho de los hombres. No son sólo un reflejo de las contradicciones de la estructura social. Cierto es que un ser humano puede sentirse desgarrado (o sentir

anomía, como Durkheim pusiera de relieve con tanta fuerza), al ocupar lugares incompatibles entre sí o sufrir de expectativas sociales encontradas. También nuestras propias ambiciones y anhelos conducen al conflicto. Las pasiones que moran en nosotros son connaturales. Algunas de ellas pueden llegar a ser, por decirlo como el mismo Weber (amigo de vez en cuando de expresiones o metáforas poéticas, cuando la expresión académica no alcanza) diabólicas o expresión de anhelos inefables y potentes. Lo notable es que no hay armonía necesaria entre ellas, si bien los seres humanos la desean, puesto que su búsqueda de la felicidad es, no pocas veces, la de la serenidad y bienaventuranza. Pero también, en algunos casos, se conducen como posesos por el mal.

¿Es pertinente tomar en consideración esas facetas subjetivas de la condición humana en la empresa sociológica? ¿Debe confinarse su indagación al ámbito de la poesía, el arte y la filosofía y ser ignoradas por algo que aspira a llamarse ciencia social? Weber no responde directamente a esta cuestión. Sencillamente, cultiva una sociología que jamás soslaya aquellos contenidos de conciencia sin cuya presencia no se entiende al ser humano en su dimensión social, ni tampoco, de hecho, el combate permanente que sostiene consigo mismo. No sería recomendable descalificarle por tal osadía sin haber calibrado primero, con cierta parsimonia, la bondad del resultado por él logrado.

4. Los valores: implicaciones morales y cognoscitivas

El pensamiento social crítico ha estado, desde siempre, esencialmente preocupado por garantizar objetividad y certidumbre en sus análisis y diagnósticos. Este modo de pensar no puede apelar, por definición, a mandatos misteriosos o místicos, ni a la fuerza desnuda de la autoridad. Tampoco le es dable reflejar opiniones que sean sólo reflejo de intereses o voluntades partidistas. Tal modo de pensar tiene que fundamentarse forzosamente en argumentos imparciales, que se refieran a datos constatables y que esgriman pruebas y razones independientes de dogmas impenetrables. Debe estar abierto al análisis. Ya Platón distinguió, al respecto, entre opinión, o *doxa*, y conocimiento verdadero, única fuente de certidumbre. Éste se adquiría mediante el uso sistemático de la razón.

Durante el Renacimiento Maquiavelo intentó describir con glacial realismo, y con pretensión de verdad, la naturaleza del poder político, uno de los asuntos más sujetos a tergiversación y embuste. Lo hizo emancipando su indagación de todo partidismo. Bacon, por su parte, catalogó, para librarnos de ellos, los muchos modos y fetiches —*ídolos*, los llamó— con los que nos engañamos o pretendemos engañar a los demás. No menor fue el esfuerzo de Descartes por asirse a algún criterio fundamental de certidumbre. La aportación positivista posterior, que he ido desgranando en Capítulos precedentes, creyó poder superar, por fin, la

doxa mediante la generalización de los criterios científiconaturales a todos los campos de estudio, incluidos los sociales.

Weber, al aceptar la distinción esencial entre ciencias naturales y sociales, rompió con el cientifismo positivista, aunque no con el anhelo de cientificidad propio de los modos rigurosos de conocer por parte de la ciencia. En otras palabras, rechazó el positivismo ideológico al tiempo que mantenía el ideal científico y racionalista. Ya los positivistas más refinados admitían que una cosa eran los hechos y, otra, los juicios que sobre ellos emitimos, pero su fe en que a la postre la ciencia superaría esta dificultad no deja lugar a dudas sobre la naturaleza optimista y cientifista, es decir, no científica, sino simplista, de sus convicciones epistemológicas. Para otros, como los miembros de la escuela histórica alemana contemporáneos de Weber, la cosa no era tan simple. Lo acabamos de constatar. La estrecha relación que se produce entre nosotros y aquello que estudiamos —puesto que los humanos describimos hechos juzgándolos— nos obliga a habérnoslas con el peso de los juicios de valor que emitimos al explicar el mundo y en especial el social, compuesto por seres semejantes. Consideraré ahora el enfoque de Weber en este arduo terreno, así como la solución que él ofrece ante los problemas suscitados a la ciencia social por el mero hecho de ser nosotros mismos animales valorativos, aunque con frecuencia capaces también de razón.

No es factible escapar a nuestra condición valorativa. Hasta cuando practicamos con el rigor y la objetividad debidos una ciencia lo hacemos porque consideramos que es una vía hacia la verdad (compatible a menudo con el interés personal que un científico tenga por adquirir reconocimiento, notoriedad o promoción en su carrera). El juez que administra justicia con imparcialidad y serenidad asume que estas dos virtudes son propias y buenas para su profesión. Sus sentencias, por muy humanamente imperfectas que sean, se beneficiarán de ese talante, se aproximarán a lo justo, harán de veras justicia. He aquí que una valoración apasionada —creer firmemente que la imparcialidad, el rigor y la parsimonia son deseables— conduce al desapasionamiento y a una medida respetable de objetividad en la administración de justicia (nadie afirma la absoluta y sobrehumana neutralidad de ningún magistrado). Los juicios de valor —incluso los que nos inspiran una conducta desapasionada, más cercana a la verdad— están, pues, siempre presentes. La ciencia misma está regida por valores: los del respeto a los hechos y datos conocidos, los de la claridad, la lógica, la prueba.

Lo crucial será saber de qué modo entran los valores en la actividad cognoscitiva: hasta qué punto tergiversan u ocultan verdades o, al contrario, fomentan su descubrimiento y son un acicate para desvelarlas. No vale pues decir que *todo* nuestro pensamiento es ideológico o sufre distorsión. Tal afirmación es caricaturesca. Lo que sí vale es saber en qué medida hay distorsión o si, como Weber demostraría, existe un valor (una *vocación*, o *Beruf*, en su lenguaje) de objetividad que rinda frutos en la ardua búsqueda de lo verdadero y de la certidumbre racionalmente lograda.

Weber laboró en un ambiente neokantiano en el que prevalecía la convicción de que los valores, *die Werte*, constituían algo fundamental en la naturaleza humana. Si somos animales valorativos, no será posible una ciencia social que no se las haya con tal hecho bruto. No sólo nuestros propios valores como observadores sino los de las gentes observadas tendrán que tenerse en cuenta. Una explicación de la vida social que sólo se atenga a cifras demográficas, fluctuaciones de precios en el mercado, datos sobre empleo y paro, estadísticas de enfermedad, y así sucesivamente, podrá decirnos muchas cosas, pero será siempre incompleta. Los seres humanos se conducen según aspiraciones, estrategias y criterios cargados de valores, es decir, posiciones de afirmación o negación de lo que es bueno (o malo), deseable (o indeseable), hermoso (o feo) en cada caso. La ciencia social debe tener esto en cuenta. Importa tanto como atenerse a los datos objetivos y fehacientes.

Mientras Weber, como otros pensadores, llegaba a esta convicción, se extendía también la visión subversiva de Nietzsche de que era menester socavar y destruir los valores recibidos por nuestra civilización en nombre de otros superiores y más auténticos. Más allá pues del descubrimiento de que nos embargan valores (juicios y prejuicios de bondad o maldad, de deseabilidad o rechazo, frente a las más diversas cosas, gentes, percepciones y nociones) la cultura europea de fines del siglo XIX sufrió la desazón de percatarse de que sus propios valores no eran inamovibles ni inapelables. Eran inciertos, discutibles, temporales y, para algunos, rechazables. Además, se preguntaban ciertos críticos, ¿qué podía hacer pensar que los de nuestra civilización son los únicos buenos? No sólo filósofos como Nietzsche los ponían en tela de juicio: por las mismas fechas finiseculares la recepción académica e intelectual del marxismo, con su devastador ataque a la civilización burguesa, socavó también la respetabilidad de la sabiduría moral recibida. Aunque en este caso lo hiciera en nombre de su propio universo de valores, plenamente occidental, contenido en la ideología marxista. La preocupación weberiana incluye, matizándolas, varias de estas aportaciones. Weber procura desvelar la relación causal que existe entre valores y actitudes, por un lado, y la consecución de la verdad (el espíritu científico, o la indagación que lleva a la certidumbre) por otro. Esa preocupación suya hunde sus raíces en la inseguridad respecto a creencias y valores (morales, principalmente) que engendra la filosofía de su época, por boca de Marx y Nietzsche.

Al haber tomado partido por las concepciones de los historicistas germanos, es decir, por la división de la epistemología científica en un mundo de ciencias nomotéticas —las naturales— y otras ideográficas —las sociales y del hombre— Weber comprendió que estas últimas no podrían avanzar sin esclarecer antes los escollos que presentan los valores al conocimiento fehaciente y riguroso de lo que estudien. Por ello, parte esencial de su metodología es el estudio de los valores, tanto los del observador (el sociólogo, en este caso) como el de quienes son observados por él. No es posible explicar la conducta de los hombres sin

acercarnos con rigor a sus valores, puesto que estos en buena medida la orientan e inspiran. En ciencias humanas, piensa Weber, es preciso sobre todo *comprender* y captar, *comprehender*, los motivos, razones y creencias (que incluyen valores) que la impelen, cosa que no es cierta de procesos químicos o biológicos, carentes de conciencia y cultura. Por eso la sociología es, necesariamente para Weber, una *verstehende Soziologie*, una sociología comprensiva. No es menester ser César para entender su conducta política, ni obrero para entender las buenas razones de sus exigencias salariales, ni financiero para hacer lo propio con sus pretensiones de ganancia, ni musulmán para explicarse la poligamia. En cambio sí es necesario ir más allá de la posición de las gentes en la estructura social en que viven y conocer cuáles son sus convicciones y creencias para explicar satisfactoriamente cómo se comportan. No actúa siempre igual un obrero protestante que otro católico, ni votan a iguales partidos, o militan siempre en el mismo sindicato. Las diferencias de actitud de los varones frente al género femenino o frente a la autoridad política entre musulmanes, cristianos y agnósticos, aunque todos pertenezcan a una clase social pareja, pueden llegar a ser abismales. Como sociólogos, pues, ignoramos los valores de las gentes con riesgo grave para el cultivo satisfactorio de nuestra propia disciplina. Para una persona culta de nuestro tiempo, también esa ignorancia es costosa, por menos en términos de inteligencia.

La referencia a los valores en el sentido aquí expuesto (como actitudes y juicios favorables o desfavorables sobre cosas, creencias, nociones y conductas) cristaliza en la época de Weber, a fines del siglo XIX. Hasta entonces valor y valores eran conceptos estrictamente económicos, usados sobre todo en el ámbito del tráfico mercantil. (Así, Marx habla del valor en cambio y del valor en uso, recordémoslo, pero nunca de los valores en el sentido que cobraría la palabra con Nietzsche, Weber y otros. En esta última acepción los 'valores' han sido incorporados al lenguaje moral posterior, e incluso al lenguaje cotidiano.) Para los más utilitaristas o relativistas entre quienes empleaban y usan hoy la noción de valor en su nuevo y mucho más amplio sentido, asignamos un valor determinado a una creencia moral, religiosa o política del mismo modo que se lo asignamos a una mercancía, bien o servicio. Para los demás, las cosas son algo más complejas. Por lo menos desde los tiempos de Weber.

Weber comprendió la inmensa importancia de los valores para entender de veras la vida social y la condición humana, pero también se percató de la considerable variedad que presentaban. Podían ser clasificados de muchas maneras: laicos o religiosos, mundanos o ultraterrenos, económicos, políticos o estéticos. Podían ordenarse según criterios jerárquicos (como cuando algunos hablan hoy de 'escalas de valores') o según una cierta estructura ('sistema de valores'). Hasta hay algunos que conducen paradójicamente —lo acabamos de ver— a una actitud de amor a la objetividad que nos emancipa de la esclavitud de otros valores. Valo-

res hay que inspiran obediencia ciega, otros sacrificio, otros rebelión, otros rutina. Unos son hedonistas, otros nos exigen austeridad y disciplina. Hasta un cínico —el ser indiferente a la moralidad— muestra un valor de raíz: considera que no hay principios morales respetables. Valores y valoración son inescapables.

Por si fueran pocas las dificultades engendradas por esta situación, los valores que cada cual alberga pueden estar en contradicción mútua, manifestar o provocar conflictos en nosotros mismos, durar más o menos tiempo. Con todo ello la sociología se encuentra para Weber ante un universo humano cuyo contenido valorativo debe ser tenido siempre en cuenta pero cuyas dificultades de comprensión son extraordinarias. Es pues una disciplina que debe desentrañar una maraña, poner orden en un campo no sólo formado por datos objetivos —sobre precios, movimientos de población, mercancías, duraciones, linajes, y así sucesivamente— sino también preñado de concepciones, actitudes, creencias y normas portadas de modo diverso, en cada caso, en el ánimo de las gentes. Todo ello conduce a tensiones y enfrentamientos —Weber es, recordémoslo, un sociólogo de enfoque conflictivista— pero genera también con frecuencia una coherencia y una lógica en la estructura y transformaciones sociales. Se pueden constatar ambas cosas a la vez —conflicto y orden, enfrentamientos entre valores y actitudes incompatibles— en fenómenos tan diversos como la evolución del capitalismo, la industrialización, el nacionalismo, la historia del cristianismo y tantas otras corrientes.

¿Cómo obedecer al imperativo de conocer todo esto racionalmente sin traicionar ni la subjetividad que inspira la conducta humana ni la objetividad de las situaciones en que se manifiesta? La primera providencia, para Weber, consiste en recordar que la sociología es una indagación empírica, respetuosa con los hechos conocidos, de los datos objetivos. Mas tiene que tener en cuenta de igual modo y simultáneamente, valores y creencias, puesto que somos portadores de ellos y generan también comportamiento, es decir, explican en gran parte lo que hacemos y cómo lo hacemos. Merced a los valores la conducta humana no es sólo comportamiento sino *acción social*, es decir conducta que posee un *significado* (valores incluidos) en la conciencia del *actor* (en el sentido de ser humano que se comporta conscientemente). Como quiera que somos animales sociales, ese significado entraña prácticamente siempre una *orientación* (valorativa) hacia otros seres humanos. No hay acción que no los tenga en cuenta. Nunca nos conducimos sin pensar en la relación que mantenemos con amigos, enemigos, amantes, subordinados, jefes, colegas, contrincantes o hasta la gente en general, el público, o con la misma posteridad tal y como cada cual se la imagina. En otras palabras, mientras que es dable considerar y estudiar valores de modo abstracto (un estilo pictórico, una ecuación matemática) sociológicamente carece de sentido abstraerlos de su vinculación con sus portadores y destinatarios, los seres humanos de carne y hueso.

Para analizar las creencias y valores que mueven (junto a otras fuerzas) a los seres humanos es preciso que el investigador posea él también un valor, a saber, la convicción paradójica de poseer una vocación de objetividad y conocimiento de la verdad. Paradójica porque constituye un valor que nos protege de valoraciones tergiversantes. El anhelo de verdad científica nos inclina a intentar lograr estar libres de la servidumbre que entraña emitir juicios de valor. Tal convicción nos empuja a alcanzar la *neutralidad valorativa*. Es la *Werurteilfreiheit* o también *Wertfreiheit*, en lenguaje weberiano: consiste en estar libre o no depender directamente de valoraciones —salvo la de desear la objetividad— al analizar o teorizar.

La pasión por la neutralidad y la objetividad conlleva un cierto ascetismo, una distanciación desapasionada de lo que se contempla o juzga, que no todos logramos plenamente, pero cuya sola presencia en una medida mínima ya abre las puertas a la racionalidad en nuestros juicios. No obstante, ello no basta. La elección misma de nuestras preferencias en cuanto a lo que indagamos no puede estar libre de objetividad. El científico social, opina Weber, no tiene por qué contemplar con indiferencia olímpica, en nombre de la neutralidad valorativa, los males de la humanidad. Al contrario, su preocupación por ellos es un estímulo para que se pregunte causas y soluciones. La miseria, los estragos del tráfico de drogas, la delincuencia, el maltrato de mujeres o niños, la dominación arbitraria, inspiran con frecuencia los temas y problemas que explora un sociólogo. La elección de cualquiera de estos asuntos, y tantísimos otros, responde, diría Weber a una *orientación valorativa*, nada neutral, estimulante. Trátase de una posición de partida en la que entran elementos biográficos, o de indignación moral, o simplemente se seleccionan porque nos sentimos intrigados por ellos y no por otros. Ahora bien, una vez movidos por tales pulsiones y emociones morales (valorativas por definición) la indagación misma que ponemos en marcha debe seguir las normas metodológicas más estrictas: las del rigor, la lógica, la presentación pública de los datos y la argumentación racional que conduce a hallazgos y conclusiones demostrables. Nuestro juicio debe aceptar las reglas científicas del juego. Ésta es, pues, la crucial distinción metodológica weberiana, que al separar la pasión de la razón, la preocupación moral del análisis científico, salva con ello la integridad y la calidad de la empresa sociológica. En el fondo, Weber no hace sino reivindicar el imperativo de Benito de Spinoza: que sea nuestra solicitud y afecto por el estado del mundo, incluso el humano, lo que nos lleve a estudiarlo y explicarlo, sin ira y con la debida aplicación, *sine ira ac studio*.

5. La acción social

Acabo de referirme, al presentar la cuestión de los valores según Weber, a la noción de acción y a su centralidad en su concepción. El imperativo principal de la metodología sociológica weberiana es el de la ne-

cesidad de incorporar significados a la conducta humana. El de entender la conducta como acción, o al hombre como ser capaz de comportamiento intencional y significativo. Como él dice:

> La palabra 'sociología' se usa de muchos sentidos diversos. En el que aquí se adopta, sociología designa la ciencia cuyo objeto es interpretar el significado de la acción social así como dar, en su virtud, una explicación del modo en que procede esa acción y de los efectos que produce. En esta definición se comprende por 'acción' aquella conducta humana que su propio agente o agentes entienden como subjetivamente significativa, y en la medida en que lo es. Tal conducta puede ser interna o externa y puede consistir en que el agente haga algo, se abstenga de hacerlo o permita que se lo hagan. Por acción 'social' se entiende aquella conducta en la que el significado que a ella atribuye el agente o agentes entraña una relación con respecto a la conducta de otra u otras personas y en las que tal relación determina el modo en que procede dicha acción.

La sociología, pues, para Weber, interpreta acción —es decir no sólo conducta observable— sino conducta significativa, para lo cual tiene que inferir el contenido valorativo y credencial de conciencia de los sujetos, puesto que para éstos lo tiene. Y lo tiene, como indican las palabras recién citadas —con las que se abre el tratado general de Weber *Economía y sociedad*— no sólo con respecto a valores y creencias sino con respecto a otros seres humanos: actuamos según las expectativas de conducta de los demás. Nos imaginamos qué esperan de nosotros, cómo reaccionarán, cómo se comportarán ante lo que digamos, hagamos o dejemos de hacer. El animal social que es el hombre está determinado en su comportamiento por el de los demás y por lo que supone que los demás harán. Nuestras expectativas de conducta ajena son parte del significado que otorgamos a la nuestra.

He aquí algunas puntualizaciones y matizaciones al respecto, realizadas por el propio Max Weber:

> La acción social (que incluye la abstención de actuar y también el ser objeto de ella) puede estar relacionada con el pasado, el presente o con la conducta futura anticipada de otras personas [...]. Las 'otras personas' pueden ser individuos particulares conocidos del agente, o un grupo ampliamente indefinido, ninguno de cuyos miembros le sean conocidos [...].
>
> No toda suerte de acción [...] es acción 'social' [...]. La conducta externa no es 'acción social' cuando es la resultante de expectativas de comportamiento de objetos materiales.
>
> Un contacto humano es social sólo cuando la conducta de una persona se relaciona en su significado al comportamiento de los demás.
>
> La acción social no debe identificarse ni *a*) con varias personas que se comportan de modo semejante ni *b*) con una persona que actúe bajo el influjo de la conducta ajena. El individuo que se encuentra en medio de un gentío se hallará muy fuertemente influido en su acción por ese he-

> cho, [...] (la suya) es una conducta condicionada por el gentío o multitud [...] ello puede ocurrir aunque no haya ninguna relación significativa entre la conducta de los individuos y el hecho de que sean miembros de esa multitud [...].

Con estas observaciones Weber quiere desgajar la conducta consciente y finalista de los seres humanos de aquella que es meramente instintiva así como de la colectiva que se halla dominada por los sentimientos de las muchedumbres. Así, Weber alude a la psicología de las turbas para poner en duda que la conducta del público en un mitin o la de la gente en un estadio, por ejemplo, merezca el nombre pleno de acción social.

Recuérdese que su sociología, al incorporar un entendimiento de las razones y los significados de los agentes, vino en llamarse 'sociología comprensiva'. Es un epíteto no del todo satisfactorio, ya que la sociología weberiana es más que eso, amén de que también la comprensión de la condición de los agentes o actores entra en la obra de otros sociólogos. Pero la comprensión de los motivos de la acción, es en Weber un verdadero imperativo epistemológico. Así, con el fin de satisfacer lo que podríamos calificar de imperativo comprensivo de su sociología, Weber analiza sobre todo la acción social, lo que es para él *la unidad más elemental de análisis* sociológico, como quien dice el átomo o partícula sobre la cual se ha de levantar la interpretación científicosocial. Lo hace precisamente porque al poseer un elemento de intencionalidad no puede ser explicada sin que se comprenda y entienda la intención que la inspira.

Weber se percata, no obstante, de que hay varias suertes de acción, distintas entre sí. Constata que Tönnies, pionero en este terreno, había distinguido ya dos —exploradas anteriormente, en su lugar, en este mismo tratado—, la 'voluntad sustancial' o esencial y la 'racional' o instrumental, el *Wesenwille* y el *Kürwille*. Mas la noción de 'voluntad', en Tönnies, no menos amplia que la puesta antes en circulación por el filósofo Schopenhauer, no se limita a los actos volicionales e intencionales reflexivos, sino que abarca también la referencia al ímpetu vital elemental de todo ser vivo, y en especial del hombre, y es por lo tanto mucho más vaga que la de 'acción' hacia la que con mayor tino se inclina Weber. Aun y con entender los méritos de la dicotomía de Tönnies, Weber considera que una clasificación cuatripartita es más idónea. (En realidad, y como pronto constatará el avisado lector, hay en Weber más un desdoblamiento de la dicotomía Tönniesiana, que una taxonomía distinta enteramente de ella.)

Weber identifica cuatro tipos principales de acción humana. Son tipos puros de acción *(Idealtypen)* que prácticamente nunca se hallan en la realidad, valga la redundancia, en estado puro. Lo que solemos encontrar son mezclas de ellos en las que, eso sí, con cierta frecuencia aparece una suerte de acción predominando sobre las demás. A pesar de tal mescolanza, necesitamos concebirlos por separado para estar así en condiciones de ejercer un análisis eficaz de las situaciones y conductas que examinamos.

La acción es, según él, de cuatro especies: *a*) acción dotada de un propósito respecto a su fin, u orientada a su fin; en lenguaje de Weber, *zweckrational*; *b*) acción racional según el valor que la inspira, o racional valorativa, *wertrational*; *c*) acción afectiva o emocional, *affektuell*, y *d*) acción tradicional, o engendrada por el hábito o la costumbre.

Las primeras dos, aunque distintas, apuntan a la categoría de conducta consciente y reflexiva, propia de los humanos, que constituye la preocupación hegemónica dentro de toda la filosofía weberiana: la racionalidad (sobre la que será menester extenderse cada vez más). Las otras dos expresan una reflexividad mucho más mitigada o hasta inexistente, pues o bien las emociones o bien el comportamiento social automático controlan la conducta. Una vez más, los paralelos con Tönnies, no escondidos por Weber, son obvios, pero *mutatis mutandis* no lo son menos con los que, sin contacto alguno directo, existen con otras concepciones contemporáneas que hemos considerado ya: la distinción entre acciones lógicas y no lógicas, de Pareto, o la existente entre solidaridad mecánica y orgánica, en Durkheim. Sería más que prematuro, sin embargo, avanzarse a lo que el progreso de la teoría sociológica había de lograr mucho más tarde a través de la hábil síntesis que Talcott Parsons (1902-1979) elaboró con todas estas interpretaciones tan afines. Baste aquí evocar que entre ellas hay algo más que semejanzas y coincidencias.

Veamos ahora con algún detalle la naturaleza de cada uno de los cuatro tipos ideales weberianos de acción:

a) La *acción social instrumental* o *finalista* es aquella cuyos medios se adecuan a los fines que se propone conseguir el sujeto. Trátase de una acción racional guiada por la eficacia y la eficiencia, a la luz de los conocimientos disponibles por el actor y por el uso atinado de los recursos a su alcance. En ella predomina la estimación de los recursos de toda índole disponibles para el logro de unos fines determinados. El actor sopesa pros y contras, calcula esfuerzos y riesgos, estima posibles beneficios. Tiene en cuenta, muy especialmente, la conducta y reacciones que de los demás pueden esperarse. Las expectativas de conducta del prójimo son componentes principales de toda acción social finalista o instrumental. Táctica, estrategia, minimización de costes y maximización de resultados favorables para uno son criterios supremos. La acción humana es racional si reúne esas condiciones aún y cuando el sujeto que la emprenda no posea un conocimiento completo de la situación: basta que la realice con los criterios adecuados. Su actividad podrá tener (o no) los resultados apetecidos, pero la intención y el modo de ponerla en práctica se orientan hacia el éxito mediante el logro de lo inicialmente querido. Por eso la acción instrumental es esencialmente *consecuencialista*: se calculan y

sopesan los resultados que el actor prevee como más probables de la acción. Una parte muy considerable de la conducta económica, técnica y científica es de esta índole, pero el comportamiento estratégico y calculador de quien busca el poder político, desea medrar en una empresa, o contraer un ventajoso matrimonio pertenece también a esta categoría.

b) La *acción racional valorativa*, o acorde con valores, comparte con la anterior el hecho de que el actor plasme su conducta del modo más eficaz posible y adecuado a los medios. En su caso, no obstante, la guía principal de la conducta es la orientación del actor o agente hacia un valor supremo determinado. La acción se orienta hacia la valía intrínseca de algo que exige ser logrado u obedecido. En tal acción las expectativas de conducta de los demás pueden incluir costes serios para el sujeto (sacrificios, peligros) pero éste se dispone a correr los riesgos necesarios en nombre de la bondad, justicia, o imperativo moral de sus principios u objetivos. Hay un espectro muy amplio dentro de esa suerte de acción: los pequeños sacrificios cotidianos que realizan los padres por sus hijos, que con frecuencia pasan desapercibidos, son racionales respecto a principios y no sólo fruto de instintos maternales y paternales. En el otro extremo del espectro de conducta racional valorativa, la vida del héroe, el mártir, el santo, conocidos o anónimos, presenta instancias de conducta que posee una indudable racionalidad según criterios de coherencia con valores nobles. (Weber está agudamente consciente de que los casos de fanatismo presentan un problema analítico serio, puesto que lo irracional está presente en la conducta que inspira. En el fanatismo o el fundamentalismo hay también una obediencia a principios, pero es ciega, es decir, irracional. Por eso recuerda que la extrema racionalidad engendra extrema irracionalidad: asunto que consideraré más adelante.)

c) La *acción social afectiva* o *emocional* es arracional y, con frecuencia irracional. Está motivada por las pasiones, en toda su gama: la envidia, el amor, la concupiscencia, la ira, la codicia, los celos, y cuantos sentimientos la provoquen. Es irreflexiva.

d) La *acción social tradicional*, o el hábito, tiene las características de la rutina aprendida en la vida cotidiana y es también arracional. Encarna las normas que, interiorizadas por los miembros de una sociedad, la hacen posible. Es irreflexiva también.

Es preciso insistir en la interpenetración de los cuatro tipos de acción en la vida real para comprender el sentido de esta clasificación, pero también el hecho de que una suerte de conducta puede apoyarse en otra para su realización. Así un sujeto que quiera manipular una situación mediante una conducta instrumental racional aprovechará las costumbres, reglas y hábitos de las gentes, o los tendrá en cuenta para ponerla en práctica. Un sujeto guiado por una fuerte pasión por el poder, por ejemplo, con una

incontrolada tendencia afectiva hacia él, podrá no obstante actuar con calculadora frialdad en su comportamiento. Por otra parte, hábitos y costumbres pueden responder a una racionalidad objetiva al margen de la rutina con que los practican los sujetos, ya que constituyen la urdimbre sobre la que se teje, sin esfuerzo, la vida cotidiana de los pueblos.

La toma en consideración de la acción social como unidad elemental de observación (al margen de cualquier otra, por ejemplo, una estructura como pueda serlo una clase social o una institución, como la familia o la iglesia) tiene consecuencias epistemológicas significativas. Los representantes de esta posición son los llamados representantes del *individualismo metodológico*, ya aludido. Recordemos que para ellos una situación social, por compleja que sea, es el resultado de la *agregación* de conductas individuales. No pocos observadores han visto en Weber un destacado representante de esta escuela, a la luz de su concepción de la acción social. (Una posición en la que estaría acompañado por la mayor parte de la economía política liberal, desde Adam Smith hasta nuestros días y por sectores destacados de cultivadores de otras ciencias sociales.) Para Weber, según esta interpretación, fenómenos de la complejidad del capitalismo, el orden político parlamentario, la administración imperial oriental, y cuantas macroestructuras puedan ocurrírsenos, serían resultados agregados de conductas predominantes —las rutinas del mercado, el buen comportamiento de la ciudadanía, los hábitos burocráticos y administrativos del funcionariado moderno o del madarinato tradicional chino— y no órdenes objetivos independientes de tales conductas.

El problema con este modo de entender a Weber es que él mismo, siempre que le convino, analizó macrofenómenos, instituciones y procesos económicos, políticos y culturales según perspectivas ajenas a los criterios más estrictos del individualismo metodológico. Un análisis riguroso de su pensamiento lleva a la conclusión de que Weber no es solamente un individualista en ese sentido, sino que elabora también su sociología como una indagación de la *tensión permanente* que existe entre la acción como expresión de la conciencia y voluntad subjetivas, por un lado, y las estructuras sociales, objetivadas, en la que se hallan los humanos, por otro. Es de esperar que el resto de esta exploración en el pensamiento de Weber esclarezca la naturaleza de esa tensión y ayude a entender con mayor precisión la posición weberiana al respecto.

6. **Razón, racionalidad y racionalización**

De las cuatro especies de acción recién expuestas, la que ocupa la mayor atención en la obra de Weber es la racional. La emocional tiene raíces obvias en nuestra naturaleza animal y la consuetudinaria no es reflexiva. Lo que nos transforma en especie animal única entre las existentes es el raciocinio, en la medida en que lo ejercemos. Esta venerable convicción —la que define al hombre como animal racional, o mejor, ca-

paz de razón— cobra en Weber nueva intensidad, puesto que lo que él se propone es indagar de modo sistemático sus diversas expresiones, así como las consecuencias que tiene para la vida social, incluidos ciertos procesos históricos fundamentales. En tal preocupación incluye una indagación sobre lo que pueda llegar a suceder en el porvenir de las sociedades modernas, las más dadas a practicar la acción social racional, en su versión instrumental.

Nos topamos aquí, como he señalado ya, con lo que constituye el mayor desvelo —obsesión sería justo decir— del pensamiento weberiano: el esfuerzo por entender la racionalidad humana y sus efectos sobre la sociedad. Ello es así, sobre todo, si entendemos que no sólo la razón (y sus derivados, la racionalidad, la racionalización) preocupan a Weber, sino también y por igual, la irracionalidad, y en especial la transformación de la racionalidad en ella, y a la inversa. La una no se explica sin la otra, como hemos de ver pronto.

La división de la acción racional en dos géneros (la ligada a valores y la instrumental) que acaba de ser expuesta no agota el universo de lo racional en la mente de Weber. (Si lo agotara no estaríamos, como estamos, frente a una teoría que va más allá de ser un mero paralelo a la distinción paretiana entre acciones lógicas y no lógicas.) Para Weber la acción racional en sus manifestaciones principales refleja todo un mundo de disposiciones en el *homo sapiens* que no quedan constreñidas a la acción racional reflexiva. Por lo pronto, la acción tradicional, por ejemplo, que es casi inconsciente, y al no ser reflexiva, hipotéticamente irracional, puede poseer características de alta racionalidad objetiva. Es el caso de aquella vida disciplinada, inducida por ciertas religiones, que induce a la puntualidad, la seriedad en las relaciones con los demás y la honorabilidad rutinaria de las personas. Ello demuestra que la racionalidad es también un rasgo interiorizado, a través de un aprendizaje, de instituciones culturales y conductas impersonales o normas sociales. Hay estilos y modos de vida *(Lebensführungen)* que son racionales, y en especial racionales para un contexto determinado: así el hábito del trabajo disciplinado es tan importante para el empresario capitalista (que pondría en peligro su negocio si se comportara como un bohemio) como lo son sus deseos de ganancia y enriquecimiento.

Aunque Weber no estableciera en un lugar específico una taxonomía de las especies de racionalidad que cabe distinguir, es posible identificar, respecto a la acción humana, por lo menos cuatro en su obra. A ellas habrá que añadir sus nociones sobre racionalidad social y sobre racionalización, como proceso temporal e histórico.

Acabamos de ver que existe una *racionalidad instrumental* que preside un modo de acción social pragmático, calculador y egoísta. (Esta noción weberiana es la más afín al individualismo metodológico, puesto que no tiene en cuenta ni principios, ni ideales, ni los derechos de otro u otros, ni la reverencia hacia otros, como puedan ser la familia, la nación, Dios, los amigos o los demás como ciudadanos derechohabientes.

O si los tiene en cuenta es para utilizarlos en provecho propio.) Frente a la racionalidad instrumental aparecía la *racionalidad valorativa* vinculada a principios. A lo dicho antes sobre ella es menester añadir ahora que Weber, aunque pensador universalista persuadido de la existencia de ciertos valores fundamentales (la lealtad, la compasión, la honestidad) no sujetos a condiciones de tiempo, lugar y cultura, se percata de que en muchos sentidos varían los criterios de racionalidad sustancial. Así, varían algunos según aparezcan en un marco confuciano, o hinduista, o luterano, o socialista, o burgués liberal. Cada estructura social y cultural posee su propia racionalidad que, en última instancia, no está sujeta a justificación racional alguna: la ética cristiana posee la suya, como la posee la socialista, la anarquista y la liberal. Weber insiste en que la racionalidad posee una raíz última que no puede ser racionalmente explicada. (Esta posición, *mutatis mutandis*, ha encontrado su paralelo en el teorema de Gödel, según el cual en cualquier sistema formal habrá una fórmula en el origen que no podrá ser probada ni refutada racional o experimentalmente.) Weber, pensador de la racionalidad, no tiene reparos en reconocer que en su origen remoto, todas las posiciones y creencias manan de una fuente oscura, irracional, irreductible al análisis.

Junto a las dos suertes fundamentales de racionalidad, la instrumental y la valorativa, plasmadas en sendos modos correspondientes de acción social, Weber identifica una tercera, la *racionalidad teórica* o *intelectual*, de vastas consecuencias para la humanidad. Trátase de nuestra capacidad de elaborar interpretaciones mentales de la realidad mediante la conceptualización, la producción de conjeturas o hipótesis, la inferencia, la inducción y la deducción. Estos procesos cognoscitivos son esencialmente abstractos y guiados por la lógica en su aplicación al descubrimiento de la causalidad. (En abundantes casos requieren un marco institucional de laboratorios, escuelas, bibliotecas, publicaciones y universidades.) La tendencia al orden sistemático y analítico del pensamiento que caracteriza la racionalidad teórica puede atribuirse a individuos o comunidades específicas (los intelectuales, un cuerpo profesoral, una comunidad científica) pero puede también ser contemplada como un proceso histórico de progresiva racionalización, propio de las civilizaciones complejas, aunque de unas más que de otras. Un ejemplo conocido es el de la transformación del cristianismo primitivo en una teología sujeta a sistematización, codificación y vinculación con la lógica y la epistemología clásicas, como ocurrió con el Escolasticismo medieval, de modo que él mismo echó los cimientos de su propia crítica ulterior. En efecto, la racionalización progresiva (en los ambientes universitarios, sobre todo) de lo que sólo había sido al principio una fe popular, carente de armazón teológico-filosófico, permitió más tarde el surgimiento de una filosofía laica y secular (los pasos intermedios son obvios: tanto Montaigne como Descartes eran aún católicos). Tal filosofía, a su vez, fomentó el desarrollo de la ciencia experimental moderna.

Hay, finalmente, una *racionalidad práctica*, muy cercana al hábito, pero cuya base es la eficacia, que no es expresión de una estrategia ligada a cierta especulación. Es una racionalidad expeditiva, las más de las veces aprendida, de la que depende a menudo nuestra supervivencia cotidiana. Comparte mucho con la instrumental, pero no se confunde del todo con ella. La manipulación adecuada de herramientas (guiar un automóvil, lanzar y recoger un bumerán, operar un computador, zurcir un descosido) poseen todas racionalidad práctica. También la tiene la magia y los encantamientos populares, cuyos resultados psicológicos para el hechicero o la persona que los usan son de igual importancia pragmática y mundana. (Estudios antropológicos posteriores han confirmado la validez de la interpretación weberiana sobre este aspecto de la conducta supersticiosa, que en determinadas circunstancias debe entenderse como racional y práctica para el sujeto que posee unas creencias falsas determinadas.)

En todos estos casos, además, hay que distinguir entre una *racionalidad subjetiva* y otra de naturaleza *estructural* o institucional. La una se refiere al comportamiento y las intenciones de las personas, la otra a la naturaleza de una institución, a si está o no racionalmente constituida con respecto a sus fines y los medios que emplea. Así, cuando se afirma que un sistema universitario dado es irracional quiere decirse que es ineficaz, anquilosado, incompetente. O si alguien afirma que 'el capitalismo es irracional' y otro al contrario asevera que es 'el orden económico más racional posible' ambos se refieren a la racionalidad estructural, aunque cada uno lo haga con varas de medir, criterios o valores, bien distintos. Es decir reconocemos o negamos racionalidad o irracionalidad a las instituciones y al orden social igual que se la concedemos (o no) a las conductas y a las teorías o interpretaciones.

La racionalización entraña actividad orientada al aumento de la eficacia de nuestra conducta, a menudo coordinando el comportamiento de un número de personas ligado al control de recursos y conocimientos. Desde la logística militar hasta la empresarial, desde la estrategia publicitaria al planteamiento de un proyecto de investigación científica, pasando naturalmente por los planes individuales de cada uno (el estudio de una determinada carrera) la racionalización implica maximización de objetivos, reducción de costos, control de recursos. (La productividad se mide según tales criterios, y se supone que es fruto de la racionalización y la racionalidad.) A un nivel histórico, sin embargo, existe una racionalización de colectivos humanos o de sociedades enteras que sufren tal proceso. El desarrollo del capitalismo —con la puesta en práctica de criterios de eficiencia en las empresas y la generalización de la contabilidad— combinada con la práctica de la vida ordenada y metódica del empresario, el funcionario y el obrero —es decir, la racionalización de sus vidas cotidianas— es un ejemplo excelente de tal acepción de la noción de racionalidad. El asunto recibirá abundante atención y será desarrollado en el resto de este mismo Capítulo.

En ningún momento considera Weber que los procesos de racionalización sean unívocos, es decir, que indefectiblemente conduzcan a una mayor racionalidad (ni en la vida social ni en el ánimo de los hombres). Al contrario, todo su pensamiento se encuentra penosamente consciente de que la racionalidad extrema puede conllevar también extrema irracionalidad. En la medida que un gobierno o una industria trata a sus miembros como números y sacrifica su bienestar o intereses a la imposición de un criterio racional de supuesta eficacia puede suceder que se lesionen o sucumban a tales criterios identidades, lealtades y modos de vida que deberían respetarse, según otro criterio (moral) no menos racional. Es decir, que el 'criterio racional' deje de serlo. Se ha producido, en ese caso, un conflicto entre dos criterios de racionalidad. Habrá que decidir entonces cómo compatibilizarlos, u ordenarlos bajo un criterio superior, lo cual constituye, siguiendo con el mismo ejemplo, un problema ético de política social. El análisis del fenómeno burocrático, en el que la aportación de Weber es muy descollante, que presentaré más adelante, nos permitirá explorar con algún detalle este asunto tan delicado como central en el pensamiento weberiano.

Hay, finalmente, una distinción crucial, estrechamente emparentada con la dicotomía razón instrumental/razón valorativa, pero que no se confunde con ella. Es la distinción entre racionalidad *formal* y *sustancial*. La primera se refiere al procedimiento, no a las intenciones del sujeto. Es una propiedad de órdenes económicos, legales, científicos, administrativos, que permiten la calculabilidad y la predicción de la conducta de quienes participan en ellos. La racionalidad aquí depende de conjuntos de reglas que rigen conducta, al margen de la valoración que tal comportamiento suscite. La segunda, o sustancial, se refiere a una vinculación directa a unos principios o fines que inspiran y generan comportamiento así como la naturaleza de un orden político, económico o cultural, que al mismo tiempo tenga en cuenta las consecuencias previsibles de tal comportamiento. La acción racional sustancial obedece, como la racional valorativa, a ciertos principios y convicciones, pero es también consecuencialista: quien la emprende sopesa la valía, bienes y daños, ventajas e inconvenientes que razonable y previsiblemente se seguirán de ella.

Las relaciones entre todos estos diversos modos de racionalidad son complejas: a veces son mutuamente excluyentes, en otras ocasiones se combinan y entremezclan, mas nunca de modo caprichoso, sino de acuerdo con las dinámicas que la ciencia social se esfuerza por desvelar. A guisa de ejemplo, un individuo puede operar instrumentalmente (sin más principios que el cálculo y el egoísmo más insolidario) pero hacerlo en el marco de un orden que obedece a una racionalidad sustancial (por ejemplo, una institución dedicada a la solidaridad y a compartir recursos entre iguales). Las combinaciones posibles son varias, y su aparición depende de la naturaleza de cada situación, de su lógica. Por otra parte, casi todas las formas de la racionalidad, llevadas a su extremo, y aisla-

das por completo de otros criterios morales de vida social, conducen a su contrario, a modos exacerbados de irracionalidad. La razón desatada a sí misma se niega.

A modo de resumen, recordaré las suertes de racionalidad que hasta aquí han merecido mención:

— La racionalidad instrumental.
— La racionalidad valorativa.
— La racionalidad formal.
— La racionalidad sustancial.
— La racionalidad intelectual o teórica.
— La racionalidad práctica.
— La racionalidad subjetiva.
— La racionalidad institucional o estructural.

Todas estas nociones se hallan dispersas en la obra weberiana: en ningún lugar fueron sistematizadas juntas, como se ha intentado hacer aquí. Todas tienen más valor analítico que intrínseco, puesto que son expresiones ora de la acción social —nunca pura en sí— ora propiedades de ciertas estructuras normativas o institucionales y ora de corrientes o tendencias de una sociedad a través del tiempo. Recuérdese asimismo que, además de la racionalidad y la acción racional, se ha distinguido la racionalización como proceso o macroproceso histórico, propio de ciertas civilizaciones, y más específicamente de la occidental moderna, de la racionalización específica (por ejemplo de la vida cotidiana a través de la diciplina) o bien de ciertos procesos económicos (así, la racionalización de la producción en una fábrica determinada), que pueden o no pertenecer a corrientes más amplias de racionalización, como son aquellas que permean toda una sociedad.

La constatación de esta diversidad de acepciones de la racionalidad, de este elenco de versiones posibles de la racionalidad, no significa de ningún modo que en el pensamiento weberiano se halle fragmentada, como un conjunto inconexo de racionalidades. Significa solamente dar fe de las varias expresiones con que aparece en su obra, así como aceptar un rasgo esencial en el pensamiento de Weber: en él la racionalidad no está nunca libre de ambigüedades ni hasta de equívocos. Lo cual, habida cuenta de la envergadura de su aportación general, no permite que descartemos sus esfuerzos por desvelar las implicaciones de la racionalidad y la racionalización para la vida social. Más bien invita a que ahondemos en el asunto. En todo caso, y haciendo abstracción de las diversas suertes de racionalidad enumeradas, es posible huir de la dispersión en un haz de racionalidades y reducirlas todas, con mínima violencia a la obra weberiana, a dos grandes especies fundamentales. La primera se refiere a la racionalidad específica de la acción humana y de las instituciones que ella crea en el mundo; trátase de una racionalidad no necesariamente histórica, y es una propiedad

que detentan (en menor o mayor grado) los seres humanos y los grupos que ellos forman. (Trátase de la racionalidad humana tal como ha sido profundamente establecida en la tradición filosófica occidental, y en especial la de herencia aristotélica, en la cual Weber, como antes Marx, Comte y otros, se halla firmemente instalado, de modo que su 'acción social racional' responde a la acción intencional finalista y moralmente responsable.) La segunda, siempre poseída de una dimensión temporal, es la que se detecta en la sociogénesis de la racionalidad, en su evolución histórica; conduce, bajo ciertas condiciones y en ciertas civilizaciones, a su crecimiento y, con él, al dominio humano del mundo, e incluso, durante un período significativo, a una mayor libertad para los seres humanos: pero puede conducir también, como hemos de comprobar pronto, a una nueva servidumbre.

7. La desigualdad: clase, poder y privilegio

La acción social no tiene lugar, jamás, en un mundo plano. Nuestras intenciones buscan plasmarse o lograr los fines que les atribuimos dentro de situaciones desiguales, en las que predomina una distribución irregular de recursos, capacidades y poder. La vida social, para Weber, como para cuantos sociólogos conceden un lugar a lo subjetivo, se genera a través de una relación de tensión permanente entre intenciones y estructuras. Se explica en su caso por la *lógica de la situación* de la que ambas forman parte —la expresión, como dije, no es de Weber, sino de Karl Popper— en la que entra tanto lo subjetivo (ideas, creencias, intenciones) como lo objetivo que nos rodea, la estructura de la sociedad en la que nos encontramos.

Uno de los aspectos más descollantes de las estructuras sociales en las que moramos es la desigualdad social. Recordemos, como señalé más arriba que, desde que Jean-Jacques Rousseau distinguiera entre las diferencias y desigualdades naturales (en inteligencia, edad, apostura, sexo) y las propiamente sociales (linaje, poder, clase), la sociología se vio obligada a entender y explicar estas últimas como una de sus tareas primordiales. La tendencia predominante fue la de concebir la desigualdad social como espectro de gradaciones (como estratificación, en expresión luego consagrada por la disciplina, acuñada por Spencer) a lo largo de cierto criterio único. La existencia de diversos géneros de desigualdad solía tener menor importancia para los observadores. En algunos casos, como en Marx, la desigualdad poseía una raíz única, la del dominio y control de la economía, combinada con el lugar que cada cual ocupaba en una formación social determinada, y en su sistema de producción y consumo de bienes. La tendencia predominante en el pensamiento marxista era que fueran dos las clases principales dentro de las luchas por el control y el dominio en cada caso, sin que ello descartara la noción de que podían alinearse todas las existentes a lo largo de una gradación con

soluciones y rupturas de continuidad. La desigualdad no excluía alianzas clasistas, al contrario. Para otros pensadores, como Pareto, la distinción y enfrentamientos entre elites de diversa índole (colectivos conservadores o innovadores) era la más importante, frente a sus respectivas no-elites, formadas por gentes subordinadas a ellas o entre ellas. Por su parte, Durkheim (en la tradición de su muy criticado Spencer) observa la desigualdad como un subproducto de la división social del trabajo.

A despecho de estas y otras variaciones, todos estos autores contemplan la desigualdad como algo unitario. *La* desigualdad podrá tener formas varias. Las clases tendrán sus subclases. Habrá, por ejemplo, sacerdotes, abogados y policías a las órdenes o al servicio de la clase dominante, como en Marx, pero tales diferencias son, en el fondo, expresión de lo mismo, puesto que son subproductos de la dominación clasista. La desigualdad es, a pesar de hiatos y enfrentamientos, unidimensional. No hay varias, sino una.

En contraste con esa posición común de fondo, la aportación de Weber al análisis de este fenómeno estructurante fundamental en toda sociedad humana consistió en presentar una teoría multidimensional, y por lo tanto alternativa, de la desigualdad social. Todas las interpretaciones posteriores, o han aceptado la interpretación weberiana, matizándola a veces, o han tenido que habérselas con ella.

La desigualdad, para Weber, es *tridimensional*. En ciertas ocasiones, cada una de sus dimensiones aparece prácticamente aislada, pero las más de las veces, se entremezclan, al tiempo que mantienen una interrelación permanente entre sí. Las tres desigualdades dependen y se generan entre sí. Mas por muy interpenetradas que estén entre ellas, siempre es dable distinguirlas, por lo menos analíticamente. Fue en una sección de su *Economía y Sociedad*, bajo el encabezamiento de *Clases, estamentos y partidos políticos* donde Weber presentó con mayor claridad su visión tridimensional de la desigualdad social. Ésta, según él, obedece a tres distribuciones sociales desiguales: la clasista, la del honor y el privilegio, y la del poder. 'Clase', 'status' y 'poder' son, en el lenguaje consolidado posterior, los epítetos con los que a partir de Weber suelen designarse las tres dimensiones identificables de la desigualdad social.

a) La *clase social* es el conjunto muy numeroso de seres humanos que comparte una posición económica semejante, la cual determina sus oportunidades en la vida *(Lebenschancen)*. Tal posición se define en términos de trabajo y posesión de bienes; en las sociedades modernas, también de mercado. La clase de cada cual viene determinada por lo que Weber llama 'situación de clase' dentro del universo económico. La naturaleza de la propiedad —bienes raíces, capital dinerario— o de los recursos a propia disposición —título universitario de un profesional, fuerza física de un bracero— sitúan a las gentes en una clase, pero también lo hace el significado que los individuos den a esos recursos. En

última instancia, afirma Weber, una situación de clase es una situación de mercado. Quienes están fuera de ella (por ejemplo, los esclavos) no forman una clase, sino una categoría social diferente: son un estamento dotado o desprovisto de status.

Las clases son producto de intereses económicos, dice Weber, coincidiendo en ello con Marx. Pero el 'interés de clase' añade, discrepando ahora de él, es una noción ambigua. Cada grupo o facción dentro de una clase muestra un interés específico y una estrategia no siempre coincidente con la de los demás. Operar sólo con nociones como el de 'interés de clase' es erróneo. ¿Cómo se determina? Además, las luchas y enfrentamientos clasistas y económicos que generan las situaciones de clase son súmamente complejas: unas ocurren en el campo de producción de bienes, otras en el de créditos financieros, otras en el mercado de trabajo. Ello no quiere decir que haya que fragmentar el panorama y que el sociólogo no pueda conseguir una visión de conjunto de la dinámica de las clases, pero sí que deba superar toda visión simplista de sus conflictos y dinámica.

b) Los *estamentos*, o *grupos de status* compartido, responden a la segunda dimensión de la desigualdad social. Son, frente a las clases, comunidades, a veces amorfas, en las que sus miembros no sólo participan de un estilo similar de vida, sino que también lo mantienen mediante un proceso de evaluación social. Su vinculación con la clase es frecuente y muy directa. Pero no son lo mismo. Los estamentos se atribuyen privilegios, aunque en las sociedades democráticas la atribución legal de privilegios (contra lo que sucedía bajo el feudalismo, con respecto a la nobleza o a los ciudadanos de los burgos) haya desaparecido. No obstante, los procesos de *distinción*, exclusividad, esnobismo, aislamiento frente a los demás, y así sucesivamente, son propios de todos los colectivos estamentarios. También las profesiones (médicos, ingenieros, intelectuales, científicos, artistas, políticos) se esfuerzan por dotar a sus respectivas comunidades de una esfera de control acompañada de un estilo de vida apropiado a lo que afirman merecer. La tendencia a la formación estamentaria de privilegios (acompañada de una exclusión de los demás) es universal, y va ligada forzosamente a evaluaciones culturales de deferencia y respeto que cada estamento procura imponer sobre los demás. La *diferenciación de status* es un proceso perenne de inclusión y exclusión que busca consolidarse a través del prejuicio: así, si una cultura define a un grupo racial o a un género ('las mujeres') como seres inferiores, y la población en general acepta tal prejuicio, los beneficiarios de tal discriminación tendrán que realizar mucho menos esfuerzo para mantener las ventajas que les proporciona gozar de un status superior.

c) El *poder*, dice Weber en las primeras líneas de *Clases, estamentos y partidos políticos* consiste, 'en términos generales, en las posibilidades *(Chancen)* que un hombre o grupo de hombres posee para imponer su voluntad dentro de una actividad común, hasta cuando tal voluntad encuentra la oposición o resistencia de quienes toman parte en ella'. El alcance de esta definición célebre, así como las subespecies de poder que Weber distingue, merecerán nuestra atención en la siguiente Sección. Baste ahora señalar que el poder no se confunde ni con el status ni con la clase, y que es, sin embargo y nítidamente, una forma de desigualdad, puesto que se refiere al dominio (no necesariamente político) de unos seres humanos sobre otros: el paterfamilias sobre su prole, el amo sobre sus sirvientes, el jefe sobre sus subordinados, el obispo sobre sus clérigos, y así sucesivamente.

La tridimensionalidad de la desigualdad sólo se entiende si se tiene en cuenta que existe una relación dinámica permanente entre cada una de las tres categorías, la clase, el status y el poder. La adquisición de poder (por conquista, o victoria electoral) puede suponer para quien lo consigue un incremento en ingresos, un matrimonio ventajoso, una entrada en círculos sociales deseados que conduzca, por ende, a su incorporación a una nueva situación de clase más alta así como un acceso a un mayor status social. La situación de clase, por su parte, nos sitúa en posiciones de ventaja o desventaja muy claras con respecto a nuestras *Lebenschancen* u 'oportunidades de vida' —acceso a estudios caros, contactos sociales provechosos— y lo mismo puede decirse del status que poseemos, por ejemplo, heredado a través de nuestra familia. La retroalimentación mutua de las tres dimensiones produce los efectos más complejos. Así, una *exclusión* sistemática de clase (noción, junto a la de *cierre social*, sumamente importante para la sociología weberiana) puede producir efectos de lucha de clases muy potentes, a la vez que genera sentimientos de envidia social que nos impelen a conducirnos hostilmente. El cierre, o inaccesibilidad a niveles privilegiados de clase, se transforma en estímulo para que se unan los excluidos contra los excluidores en coaliciones contra éstos últimos. (Cierto es que, con frecuencia, los excluidos intentan solucionar su marginación por su cuenta. Es el conocido caso del snob, que resuelve individualísticamente la desazón que le produce la envidia social, pues se convierte en imitador de clases superiores, o entra en ellas como un trepa, o bien ascendiendo por su cuenta y esforzándose por ser aceptado entre aquellos de cuyo status y privilegios desea participar.) La lucha contra exclusión y marginación mediante alianzas o coaliciones fuerza brechas o aperturas en el cierre social. Éstas permiten el acceso más o menos abundante de gentes de status inferior a las capas más altas. Fue el caso paradigmático de las revoluciones burguesas durante la primera era industrial, y se ha transformado en el acceso rutinario a través de la educación universitaria durante el siglo XX y el XXI a estratos

más altos, por mucho que ese itinerario ascendente no sea ni mucho menos lo igualitario que pretende la ideología meritocrática o de igualdad de oportunidades.

La exclusión y el cierre social varían considerablemente, desde sistemas de desigualdad rígida extrema (las castas de la India, por ejemplo) hasta la fuerte movilidad ascendente, relativa, que se detecta en las sociedades modernas. Sus economías necesitan reclutar talento en capas muy variadas de la población para abastecer sus diversas instituciones administrativas, industriales y de servicios. La solidez del cierre, sin embargo, depende también de factores culturales: en la India, históricamente, la sanción religiosa de la desigualdad ha reforzado, con sus creencias y rituales de polución social, la mera represión en contra de las castas inferiores y de los parias e intocables. En Europa, en cambio, la ideología liberal y la consagración de la institución de la ciudadanía para todos ha imposibilitado un grado parejo de discriminación. El triunfo de la ideología igualitaria que va pareja con la democracia, y cuyas mutuas y complejas relaciones tuvimos la oportunidad de conocer en la obra de Tocqueville, ha generado una cultura propicia a una movilidad ascendente bastante notable, dentro de sus límites, que no son pocos.

Todo estrato (clase, casta, capa social) o estamento que comparte un status determinado (gremio, profesión) tiende a su cierre y a la exclusión de quienes no lo poseen: puede tratarse de médicos contra curanderos, según criterios de racionalidad científica; pero también sucede que la exclusión se dirija contra gentes de otras razas, religiones, ideologías o cualquier otra categoría, en especial la del género. El cierre en tales casos carece de la racionalidad discriminatoria que separa a los competentes de los que no lo son. Aunque no esté exento (y esto no parece haberlo dicho explícitamente Weber, sino que se colige de su enfoque) de cierta racionalidad perversa. Así, en el caso de *apartheid* sudafricano, era 'racional' para los blancos excluir a los negros, con lo cual se ahorraban de un golpe una masa enorme de posibles competidores por sueldos más altos, posiciones sociales más cómodas, y demás ventajas.

Las tensiones y enfrentamientos clasistas generan sentimientos de hostilidad decisivos para la dinámica de la desigualdad. Uno de los más interesantes para Weber, como señalé más arriba, es el *resentimiento*, que pueden llegar a sentir clases sociales enteras. (La del resentimiento es una noción que Weber extrae directamente de la *Genealogía de la moral*, de Nietzsche.) Se desarrollan así movimientos religiosos igualitarios y antiaristocráticos. En ellos el despecho y la envidia tienen su peso decisivo. En tales casos valores, actitudes y cultura —por ejemplo el igualitarismo cristiano— deben mucho a la desigualdad social. La exclusión y el cierre social, cuando se perciben como arbitrarios e injustos, engendran resentimiento, aunque también conduzcan en algunos casos muy señalados al igualitarismo o hasta a la afirmación de fraternidad y libertad para todos como solución universalista a la desigualdad y al ejercicio del dominio arbitrario de unos sobre otros.

Weber está de acuerdo con Marx en que la clase de cada cual es su destino en la vida. Nuestras riquezas o posición en el mercado laboral (nuestra situación de clase) deciden nuestro lugar en la desigualdad, nuestras ya mentadas *Lebenschancen*. Pero la reducción de la desigualdad a tal dimensión es inadmisible. Como también lo es suponer que el status que poseemos o el poder que ejercemos o sufrimos son subproductos de la dimensión económica. Otra cosa es que con frecuencia topemos con personas cuyas vidas muestran una fuerte correlación mutua entre la clase a la que pertenecen, el status del que gozan (o sufren) y el poder (o falta de él) que tienen. Mas este fenómeno, al que lo sociólogos llaman de *congruencia* social, no permite aglutinar las tres dimensiones en una sola. Al contrario, la dinámica de la *incongruencia* muestra que cada dimensión es relativamente autónoma de las otras dos y que, por consiguiente, produce tensiones. Los burgueses que se tornan revolucionarios tras sufrir exclusión por parte de una aristocracia incapaz de abrirles el acceso a las esferas del poder y el privilegio y compartirlos con ellos muestran cómo la dimensión clasista puede ser independiente de las otras dimensiones. En efecto, la burguesía en cuestión es próspera y acomodada, pero carece de la preeminencia social y poder político que la aristocracia le niega, en este ejemplo histórico clásico. Examinemos ahora una de ellas, que merece especial atención por parte de Weber, la del poder y la autoridad.

8. **El poder y la legitimación**

El poder es una de las tres dimensiones de la desigualdad social, pero es también mucho más. Weber era un pensador antropológicamente poco optimista que estaba persuadido del vasto alcance de este elemento en toda la estructuración de la vida social, tanto como lo habían estado antes que él Maquiavelo y Hobbes. La pasión humana por el dominio sobre los demás, así como la tendencia hacia un orden jerárquico en toda sociedad, son hechos esenciales con los que tiene que habérselas la ciencia social. El estudio del poder debía pues ocupar un lugar nuclear en ella.

He transcrito ya su célebre definición de poder. Otra manera de formularla es aseverar que el poder es la capacidad que posee *A* para obligar a *B* que haga *C* (o se abstenga de hacerlo) aunque *B* no quiera. Se observará que Weber —en esta definición— se refiere a seres humanos ejerciendo una capacidad de realizar su voluntad. No a estructuras: algún crítico de Weber ha querido enriquecer su concepción hablando —como hubiera hecho Marx— de poder estructural, para llamar la atención sobre el hecho obvio de que mi capacidad de obligar a otros a hacer lo que mi voluntad les dicte no procede de mí mismo, sino del lugar que ocupo (como amo, capitán, decano de una facultad universitaria, alcalde, propietario de una hacienda) al margen de mis capacidades o vir-

tudes personales. Mas ello no es óbice para que podamos seguir entendiendo el poder como una capacidad humana de unos sobre otros.

También en el caso del poder opta Weber por una visión tridimensional en cuanto a su naturaleza, que complementa después con un análisis de las fuentes de la legitimidad de ese mismo poder. En efecto, es preciso distinguir, según él, entre: *a*) el *poder* propiamente dicho, basado en el ejercicio de la violencia o la sanción, o sobre la amenaza de ejercitarla. 'La acción social violenta es, obviamente, absolutamente primordial' opina Weber sin rodeos; *b*) la *autoridad*, y *c*) la *influencia*, o capacidad de encauzar o moldear una situación de modo que se produzcan resultados apetecidos. No parece que estos poderes presenten dificultades conceptuales mayores. El primero es propio de magistrados, policías, gobernantes, militares, pero también lo detentan los empresarios que pueden reducir plantilla y dejar a sus empleados en la calle. El segundo es propio de quien detenta la legitimidad de un grupo, nación o pueblo, como es el caso de monarcas que no gobiernan, o de toda suerte de dignatarios, además de quienes gozan de preeminencia moral, como sucede con algunos intelectuales, científicos o ciudadanos ejemplares reconocidos como tales. El tercero es la capacidad de influir sobre circunstancias. Es característico de la prensa (y hoy la televisión y la publicidad) cuyos propietarios y servidores son capaces de manipular la opinión pública, incitar a una guerra, desprestigiar a una persona honesta, incitar al pánico, inclinar a los ciudadanos a votar por un partido político.

Como en el caso de las tres dimensiones de la desigualdad social, también en la esfera del poder las tres facetas entran en relaciones mutuas, bien de apoyo, bien de socavamiento. Así, todo poder bruto tiende a buscar legitimidad: el conquistador desea adquirir autoridad, y para conseguirlo adopta la religión o cultura de la sociedad ocupada, se desposa con una princesa local, o favorece a quienes se suman a él, amén de inventar mitos que encubren o justifican el origen cruento de su poder. Los dictadores modernos no son distintos en todo esto de reyes y tiranos antiguos, salvo que su vocabulario cambia algo. La autoridad que ejercen algunos monarcas europeos como jefes constitucionales ignora el origen histórico de sus linajes por usurpación. Igualmente, el control económico de los medios de comunicación, la compra de votos, el apoyo de ciertos empresarios o empresas a los partidos políticos busca influencia y espera una legislación favorable por parte de los miembros de la clase política elegidos mediante su ayuda. La confluencia de poderes puede darse también, y con frecuencia, de modo legítimo: así, en contraste con muchos países europeos, en Estados Unidos el presidente del país (posición de suprema autoridad) es también presidente del gobierno (posición de supremo poder, aunque no exenta de control parlamentario). Hay, también, como en el caso de la desigualdad, un trasiego permanente entre las tres clases de poder.

En sutil relación con ellas se encuentra el modo general de *dominio* que permea una sociedad o grupo dados. Esta noción weberiana se re-

fiere más a la capacidad de dar órdenes que al poder, más difuso del que puede gozar una persona determinada, afirma Weber. La palabra con que Weber designa al fenómeno es *Herrschaft* (que traduzco como dominio) pero que algunos (como Talcott Parsons) han traducido a otros idiomas como *control imperativo*. El dominio, dice Weber, es 'la probabilidad de que una orden con un contenido específico sea obedecida por un grupo de personas', a menudo a través de la *disciplina*, que por hábito (recuérdese la acción social tradicional) genera una obediencia automática estereotipada. Poca dificultad hay para entender esto cuando se piensa en los soldados de un regimiento ante su oficial o los frailes ante su prior, aunque las cosas se complican en situaciones de mayor ambigüedad que las que ofrece el ejército o el monasterio. En todo caso, la idea del buen ciudadano que paga sus impuestos y obedece en general las leyes y autoridades sin necesidad de sanción violenta nos da una idea de cómo el dominio consolidado produce un ambiente general de distribución difusa del poder con sus beneficiarios y jerarquías en cada orden social.

Exista o no obediencia automática, el dominio o *Herrschaft* se ejerce de modo que quien lo detenta impone un orden a los dominados en virtud de su autoridad (dar una orden, evoca en varios idiomas la idea misma de imponer un cierto orden). Por eso el mando y mandar es una acción de coordinación, y los gobernados (como los empleados de una empresa, los miembros de un claustro universitario, los jugadores de un equipo deportivo, y tantos otros colectivos coordinados) sufren una *coordinación imperativa* (forman una *Herrschaftsverband*, o grupo de dominio, en el lenguaje de Weber). El concepto de dominio es extensible a una gran variedad de situaciones, pero recubre formas distintas en cada caso: así, hay coordinación imperativa tanto en el mundo del hampa como en el de la administración pública, como en el de la empresa. Para poner un mínimo orden conceptual en el vasto mundo del dominio, Weber propone la distinción entre tres suertes distintas, o tipos ideales, de coordinación imperativa, según un criterio esencial, el de la base de su legitimidad, o *autoridad legítima* capaz de emitir órdenes y ser obedecida, es decir, de mandar: son, respectivamente, la autoridad legal (con frecuencia también racional y burocrática); la tradicional (y patrimonial); y la carismática.

Varias de estas formas de dominación merecerán cierta profundización en el resto de mi exposición de la sociología weberiana, comenzando por la próxima Sección, dedicada al dominio legal racional y administrativo o burocrático, y terminando más adelante por la carismática, que Weber fue el primer sociólogo en teorizar. Mas antes es preciso ampliar algo más lo que él entiende por autoridad legítima y lo que la hace posible. Todo dominio (salvo el producido por la violencia y el amedrentamiento) se fundamenta sobre una legitimidad determinada. Ésta consiste en la convicción por parte de los receptores de órdenes de que quien las emite posee la autoridad para hacerlo. La legitimidad se basa pues en un estado de ánimo o una creencia.

Una primera forma es la *legitimidad tradicional*, apoyada en una veneración a lo existente o respeto a lo que 'siempre' ha existido. Subyace en tal actitud una suposición, dice Weber, acerca de la santidad del orden recibido. (La abundancia de sanción religiosa en estos casos no es casual: 'Honrarás padre y madre' es inculcado como mandamiento divino.) Quienes ejercen coordinación imperativa sobre familias, sirvientes y súbditos de modo tradicional lo hacen en nombre de normas recibidas del pasado y sancionadas por leyes heredadas que no se discuten. Las relaciones de lealtad personal, vasallaje, deferencia, o cualquiera otras —muy diversas entre sí— tienen muchas ese origen. Por eso los linajes (en noblezas, aristocracias, monarquías, jefaturas tribales) se apoyan en apelaciones más o menos míticas a presuntos orígenes, los cuales a menudo encubren antiguas usurpaciones violentas de poder o sobre una sacrosanta tradición que se afirma y no se analiza. Esta autoridad es con frecuencia *patrimonial* e inseparable de quien la detenta. El *patrimonialismo* entraña que no pueda despojarse a quien lo posee de su patrimonio, sin que surja una crisis de legitimidad. Cuando éste incluye un reino o imperio el único modo de apoderarse del mando, sin derrocar al soberano, es lograr el nombramiento de un valido, a menudo por vía de la intriga. (Ello fue característico en la España de los Austrias, con personajes como lo fuera el Conde Duque de Olivares; o de un Cardenal Richelieu en la corte borbónica francesa de la misma época; también de cargos como el del gran visir de los sultanes otomanos.) Se da a veces el caso (no mencionado por Weber) de un eclipse del emperador (que se mantiene marginado o prácticamente secuestrado sin ser derrocado, para no romper el vínculo patrimonial) como sucediera por luengo tiempo en el Japón con las dinastías del *shogun*. Éste, como un gran duque plenipotenciario, era quien de veras tuvo las riendas del poder y gobierno en sus manos, durante largo tiempo, hasta la restauración de 1868.

Junto a la legitimidad tradicional encontramos la *afectiva*, cuyas fuentes son emocionales y generan lealtad y obediencia ante un guía, jefe, cabecilla o caudillo. Una de sus versiones, la *carismática*, reviste singular alcance y recibirá la anunciada atención. Hay otras, como la de *racionalidad valorativa*, basada en una creencia fundamentada reflexivamente en la superioridad de ciertos valores supremos; o, finalmente, la *legal*, en la que quienes creen en ella lo hacen por estar persuadidos de que se apoya en leyes y reglamentos que merecen respetarse como base para la convivencia pacífica. La manifestación más significativa para las sociedades modernas de esta última suerte de legitimidad es la *legal racional*, propia de países que gozan de una constitución democrática, orientada a un ordenamiento del derecho, la justicia y la autoridad según principios que son racionales o por lo menos aspiran a la racionalidad. Estas formas de legitimidad son tipos ideales o 'puros'. En la realidad es frecuente toparse con situaciones mixtas. Así hay órdenes políticos legales racionales (un país que goza de una constitución democrática, por ejemplo) a cuyo frente se halla un monarca, cuya legitimidad es

no obstante tradicional, y hasta dotada para no pocos de sus súbditos de cualidades carismáticas. Parejas situaciones de mezcla se producen también en otras esferas de la actividad humana, desde partidos políticos hasta comunidades intelectuales, pasando por sindicatos y movimientos sociales, cuyos guías y responsables encarnan simultáneamente diversos géneros de autoridad.

Lo decisivo en este terreno de la legitimidad, además de su existencia más o menos estable en una politeya determinada, son los *procesos de legitimación* que a ella conducen, su sociogénesis. Suelen ser éstos muy fluidos. A quienes detentan el poder puede convenirles, cual si de emperadores chinos se tratara, su cristalización atemporal en un ceremonial y ritual de obediencias que no ponga en tela de juicio la autoridad imperial, mas por lo general deben esforzarse constatemente por engendrar apoyo, consenso y compromiso favorable. Sobre todo en sistemas políticos, como la democracia, en los que se produce un flujo permanente de procesos deslegitimadores —elecciones, contiendas entre partidos, votos y mociones de apoyo y censura parlamentarias— que ponen muy de relieve la naturaleza dúctil del fenómeno. En tales situaciones, si hay estabilidad de todo el orden político, es porque éste goza de legitimidad sólida, mientras que quienes habitan en ella, como los políticos o los partidos, son más volátiles, pues dependen de su habilidad por lograr el apoyo y confianza continuos de sus conciudadanos.

9. **Razón y burocracia**

La expresión más racional, y a la vez razonable, de autoridad legítima es la parlamentaria y constitucional, sometida al imperio de leyes que no son arbitrarias, como ocurre bajo otras formas de autoridad. No todas estas últimas, sin embargo, están libres de racionalidad, puesto que la autoridad tradicional frecuentemente pone coto a la arbitrariedad de quienes mandan a través de medidas de protección contra ella. En efecto, muchos príncipes y soberanos han sido prisioneros de leyes y ceremoniales heredados, tenidos por intocables y sacralizados, que les han recortado poderes del modo más eficaz. Recordándolo, Weber muestra cómo las modernas garantías constitucionales no son las únicas cortapisas conocidas a la arbitrariedad del poder.

La racionalidad que acompaña el orden democrático depende de la separación de poderes, la legitimidad plena de la oposición al gobierno, la preeminencia de la discusión razonable entre quienes expresan opiniones diversas, la promulgación de leyes mediante procedimientos preestablecidos y, sobre todo, la sustitución del vasallaje por la ciudadanía universal. Al reconocer estos rasgos solemos pasar por alto otro, no menos decisivo: la existencia de todo un sistema administrativo del cuerpo social, que tiene pretensiones de racionalidad, y que constituye la burocracia pública o administración estatal.

Históricamente, afirma Weber, el origen de la administración pública por medios burocráticos es patrimonial, y no procede del estado moderno (mas bien éste procede de aquélla, añado). El estado premoderno entrañaba una apropiación sistemática de excedentes económicos para goce y consumo de las clases dominantes y de la corte real o imperial, así como para financiar sus empresas militares. Podía realizarse tal apropiación mediante expolios y saqueos, aunque era menos costoso y más cómodo establecer gabelas y tributos regulares, eso sí, bajo amenaza de castigo por parte de las huestes de caballeros, alguaciles o ejércitos al servicio del señor. Esta usurpación regular de excedentes condujo poco a poco a la creación de una administración rutinaria. En algunos casos, como el de la Iglesia en la Edad Media, ésta, con su censo parroquial de bautizos, defunciones y hogares podía colaborar eficazmente en la recaudación, de la que también se beneficiaba. Merced a factores de esta índole la administración pública de todo un ámbito de soberanía se consolida a fines de la Edad Media. (La monarquía hispánica a partir de los Reyes Católicos, es una de las primeras en crear una burocracia moderna, que luego emulará la Francia de Luis XIV y perfeccionará finalmente en Prusia Federico el Grande.) La aparición de obras públicas (canales y riegos en la China, la red de vías imperiales en Roma) y su necesidad de mantenimiento fomentaron ya, muy anteriormente, la aparición de un cuerpo funcionarial administrativo al servicio de la autoridad suprema. El mandarinato chino, constata Weber, es paradigmático en este sentido, con sus concursos, apertura a vástagos brillantes de clases humildes, sistema de exámenes eliminatorios y cuerpo de textos y saberes confucianistas a memorizar para competir en ellos. La administración imperial china posee así su propia racionalidad burocrática.

El establecimiento de un sistema público (real o imperial, al principio) de administración regular y de acuerdo de la ley responde también a la aparición del estado moderno, un ente político que se atribuye, en consagrada expresión de Max Weber, el *monopolio de la violencia*, dado que no reconoce en su ámbito territorial ninguna otra autoridad soberana. En la era feudal un señor, vasallo de otro, podía acuñar moneda, impartir justicia y reclutar hombres armados, es decir, controlar en su territorio los medios de la violencia y las facultades del gobierno. El rey era al principio sólo un *primus inter pares* de la aristocracia de modo que la autoridad estaba fragmentada en su propio reino. En el estado moderno, en cambio, las policías son públicas y obedecen a los magistrados, éstos presiden tribunales que son gubernamentales, y no hay leyes privadas. Tiene también el estado el monopolio de acuñar moneda. Son estas tres sus características —el monopolito de la sanción violenta, la legislación y su aplicación, y el control del tesoro público— en contraste con otras situaciones en las que existe un protoestado o no lo hay. Quienquiera que se tome la justicia por su mano, o quiera montar un grupo armado (como es el caso del hampa, o de los terroristas políticos, o de quienes aspiren a una secesión mediante un alzamiento) desafía la natu-

raleza más íntima del estado. Ésta es, por un lado, monopolizar el ejercicio público y, para él, legítimo, de la violencia a través de la policía y el ejército y, por otro, responder de la legitimidad de la moneda (sólo el estado la acuña) y del control de los impuestos (sólo él los recibe) y del gasto público. Los impuestos privados son extorsiones de gángsters o terroristas.

El estado moderno tiene pues un obvio componente de racionalidad: su jerarquización interna, subdivisión en ministerios, actuación homogénea sobre el territorio y la población, centralización de la autoridad, son rasgos propios de él que representan la culminación de una larga corriente histórica de racionalización política. Ésta, considera Weber, es específica de Occidente, aunque se perciban procesos de considerable envergadura, nunca tan completados como en Europa, como el ya señalado de la administración imperial china.

Asumido esto, no hay en Weber idealización alguna del estado como epítome de la racionalidad política, en contraste con lo que otrora hiciera Hegel. Al contrario, Weber se siente angustiadamente consciente de las implicaciones irracionales de una supuesta racionalidad administrativa extrema. Mas antes de ponderar este importante asunto conviene explorar más a fondo la racionalidad administrativa. Se plasma ésta, sobre todo, en una institución esencial: la burocracia. Weber, el más eminente sociólogo de la burocracia moderna, la indaga desde su sólito enfoque, o sea, trazando en primer lugar un modelo o tipo ideal de sus rasgos constitutivos. Son los siguientes:

a) Toda administración burocrática del poder se realiza según leyes y normas, cuyo origen puede ser (o no) legítimo, pero que exigen obediencia de los miembros de la corporación administrativa, o funcionariado.

b) Existe un cuerpo consistente de normas abstractas a aplicarse a cada caso particular.

c) Cada administrador o funcionario ocupa un 'cargo' oficial, y se halla sujeto a un orden impersonal en su actuación, de modo que no obedece a sus superiores a título personal sino por razón de sus respectivos cargos. Estos se hallan jerárquicamente ordenados.

d) Existe una jerarquía de funciones y actuaciones y unas esferas de competencia delimitadas para cada funcionario y departamento administrativo.

e) Se establecen procedimientos explícitos para ventilar agravios y transgresiones, así como para recurrir contra actuaciones superiores, tanto entre funcionarios, como para los administrados frente a ellos.

f) Es esencial (por lo menos en el tipo más racional de burocracia) que los miembros del funcionariado se hallen totalmente separados de la propiedad de los bienes administrativos o de producción. Tienen su sueldo. Los despachos que ocupan son bienes

públicos. Sus enseres como funcionarios no les pertenecen.

g) La burocracia funciona sobre documentos escritos, archivos y registros: catastrales, de población, sanitarios, penales y de toda suerte.

h) El cuerpo funcionarial se recluta y selecciona según procedimientos objetivos de concurrencia, al margen del favoritismo (por concurso u oposición). Al incorporarse a él, el funcionario entra en una relación contractual libremente elegida por él con el estado o administración pública, por la que es remunerado según un salario fijo preestablecido. Esta relación establece que su cargo es la ocupación única (o al menos, principal) del funcionario.

i) El funcionariado es una carrera, con criterios de promoción por antigüedad y méritos reconocidos según baremos y criterios explícitos.

Ni la ineficacia administrativa, ni sus efectos perversos, ni las aberraciones que afectan a las burocracias reales invalidan ni un ápice el modelo aquí expuesto, en el que he condensado la presentación, más prolija, que el propio Weber ofrece. Precisamente para entender tales imperfecciones y males conviene percatarse primero de lo que la burocracia representa como modelo o estructura ideal. No entenderemos cabal y sociológicamente al funcionario currupto, ni a los sobornos o mordidas que aquejan a no pocas administraciones, si no nos formamos antes una idea abstracta de esta red institucional que aspira a la racionalización administrada del mundo social. Sin entenderla no es dable comprender cómo son los ejércitos modernos, los servicios públicos, las políticas sanitarias, los correos y comunicaciones, la recaudación de tributos, los pagos de pensiones. No sólo no es posible entender estas instituciones, sino tampoco la vida misma de las gentes que moran en unas sociedades, las modernas, que se hallan mediatizadas y hasta estructuradas por sus propias burocracias. Ni, como Weber enfatizó, comprenderemos las numerosas burocracias privadas, desde una clínica u hospital a una empresa comercial de mínima envergadura o una compañía multinacional.

En la medida en que la burocracia y su avance histórico indefectible encarnan la racionalidad y la racionalización de la vida a través de un ordenamiento eficiente de los criterios de aplicación del poder y la autoridad nos encontramos con la plasmación de aquello que es lo más característico de la modernidad. Sin embargo, ésta no se explica solamente por la sola implantación de criterios de eficiencia administrativa y empresarial sino también por la propagación paralela dentro de la sociedad occidental de aquellas pautas culturales y económicas que la hacen posible. Ningún terreno es más fértil para identificarlas y explorarlas, piensa Weber, que el de la evolución histórica del capitalismo.

10. **Sociología del capitalismo**

10.1. La modernización como incógnita

El esfuerzo por hacer de la sociología una ciencia, o por lo menos una disciplina dotada de los rasgos del rigor académico, la seriedad intelectual y los requisitos epistemológicos mínimos de toda pesquisa científica absorbió, como hemos podido comprobar, los mayores esfuerzos de sus fundadores y primeros cultivadores. Weber mismo, al entrar en el fragor de la *Methodenstreit* y reconocer, por un lado, un orden de cosas o eventos naturales —que debía explicarse causalmente— y, por otro, una esfera de acontecimientos históricos o sociales —que debía comprenderse mediante un entendimiento de la subjetividad— no rompió con ese anhelo de rigor y objetividad. Introdujo, eso sí, elementos nuevos, que juzgó necesarios. Enriqueció así el legado fundamental de la mente científica, liberándolo de las servidumbres que un positivismo de estricta obediencia engendra en el campo de las disciplinas humanas y sociales.

Junto a su esfuerzo por consolidar la solvencia científica de la disciplina hay en Max Weber una segunda gran preocupación, no menos descollante, compartida con los demás clásicos de la sociología. Es el tema de la modernización y la modernidad. Visto a dos siglos de las primeras propuestas de Condorcet, o a algo menos de las realizadas a su vez por Comte, la cosa se hace obvia. Junto a la batalla por la legitimación científica de su disciplina, aquello en lo que prácticamente todos los primeros cultivadores de la sociología pusieron su más alto empeño fue en responder a la cuestión de la modernidad. ¿Qué es?, ¿qué desencadenó el proceso de modernización, es decir, de transformación industrial y democrática del mundo?, ¿por qué comenzó en Europa?, ¿fue históricamente inevitable?, ¿adónde nos conduce hoy?

A esta preocupación compartida por los pensadores sociológicos aludí al abrir el capítulo dedicado a Ferdinand Tönnies. Distinguí allí entre las macroteorías, como las de Condorcet, Comte, Marx, Spencer, por un lado, y los esquemas algo más modestos o cautelosos, como el de Durkheim o el propio Tönnies, por otro. Algunas de las teorías de la modernidad, como fue el caso de Tocqueville, son más circunscritos aún que los de estos últimos, puesto que su noción de transición de las sociedades aristocráticas a las democráticas se refiere sólo a una época histórica relativamente amplia, pero bien delimitada. Excepciones aparte (la de Pareto es la más descollante) la obsesión por procurar que la sociología diera una respuesta satisfactoria a la cuestión de la modernidad (incluidos los orígenes del mundo moderno) es fundamental y común a todos sus clásicos.

También Weber quiso despejar esa incógnita, así como la del proceso que a ella condujo, el de la modernización. Su afán se halla inserto en el mismo armazón conceptual con el que intenta desvelar la

naturaleza de las instituciones más características de nuestra época. Así la burocracia, cuyos rasgos acabo de pergeñar, no es entendida por él como una institución inerte, sino como un modo de organizar la vida individual y social a través de archivos y reglas, de una casuística, un funcionariado y unos principios universales e hipotéticamente neutros de tratamiento de los seres humanos que caen bajo su dominio, cuyo modo de hacer se desarrolla y avanza a través del tiempo. La administración burocrática no es pues estática sino que obedece a un proceso histórico determinado: se encalla o anquilosa en algunos lugares (China), pero progresa ineluctablemente en otros (Europa y sus prolongaciones ultramarinas o continentales) bajo la lógica de algo más profundo, la racionalización como corriente histórica potentísima. Que la burocracia, a la postre, produzca situaciones contrarias a la racionalidad, es decir, situaciones irracionales, es sólo en apariencia harina de otro costal. Es, también, un asunto —el de la producción de consecuencias opuestas a aquellas que se buscaban en un buen principio— al que Weber dedicaría siempre, una muy especial atención.

Para entender la verdadera naturaleza del proceso histórico de racionalización, considera Weber que lo mejor es desentrañar la dinámica económica occidental, que es donde con mayor claridad se manifiesta. Sin negar (más bien al contrario) el peso de otros aspectos de la racionalización (códigos jurídicos, constitucionalismo político, consolidación de la ciencia, triunfo del racionalismo filosófico), Weber aísla los procesos históricos económicos occidentales para intentar despejar la incógnita de los orígenes de la modernización. Ello le permite también escudriñar su marcha presente y futura. Tres son las exploraciones y grupos de hipótesis que pone a prueba para responder a esta pregunta. La primera es la de indagar la relación causal (pero también de profunda afinidad) que existe entre cierta suerte de conducta y creencia religiosa de una parte y el modo capitalista e industrial de producción, de otra. La segunda es la de analizar el conjunto histórico de circunstancias cuya interacción desencadenó el inicio del proceso de modernización a fines de la Edad Media en Europa, y del cual muchos de los acontecimientos posteriores serían consecuencia. La tercera exploración consistió en considerar varias civilizaciones complejas como posibles candidatos rivales a la dinámica europea moderna (como fueron las civilizaciones india, china y romana) para preguntarse porqué no lograron desencadenar el proceso, cuando el nivel de conocimientos técnicos, administración gubernamental, cultura abstracta, y otros, no eran inferiores a los occidentales en el momento de los inicios de la modernidad. Acto seguido procuraré presentar las dos primeras exploraciones weberianas. La última merecerá la debida atención en otra Sección de este mismo Capítulo.

10.2. La ética protestante

Es frecuente toparse con la idea de que Weber encontró su respuesta a los orígenes del capitalismo y de la modernidad en su obra más conocida por el gran público, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Lamentablemente, ello no corresponde a la verdad, puesto que su póstuma *Historia económica general* contiene una explicación más completa, complementaria a la de su célebre monografía sobre los efectos económicos de cierta suerte de protestantismo. Dicho esto, conviene no minimizar el alcance de *La ética protestante*, tal vez el texto más discutido y escudriñado de toda la historia de la sociología, y cuya importancia metodológica es por lo menos tan considerable como la del *Suicidio* durkheimiano. El interés por él no parece menguar con el paso del tiempo entre los cultivadores de la ciencia social.

Weber paró mientes en el peso del protestantismo como elemento dinamizador de ciertos estadios cruciales de la modernización a partir de una constatación elemental en la que se habían fijado ya otros observadores. Éstos se sintieron intrigados por ella y hasta intentaron darle alguna respuesta. Ése había sido el caso, en España, del filósofo catalán Jaume Balmes (1810-1848) quien empezó a trabajar este importante filón de indagación con su *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*. Sus cuatro volúmenes comenzaron a publicarse en 1842. Notaron los observadores que, con excepciones menores, las zonas más prósperas, industrializadas, y agresivamente capitalistas de Europa y de las Américas de la época eran también aquellas en las que predominaba la religión protestante. En las más pobres o atrasadas (Irlanda, España, Italia, Polonia) el predominio religioso era en cambio el católico.

Weber se pregunta si hay una relación de causa a efecto entre una determinada fe y la conducta económica que promueve el capitalismo. O por lo menos si existe una *afinidad electiva* entre la una y el otro, entre protestantismo y capitalismo. (La expresión, cuyo origen se halla en Goethe, de 'afinidad electiva' o *Wahlverwandschaft* no indica causación directa, sino condición o ambiente favorable para que algo ocurra, o que dos o más fenómenos sociales se llamen el uno al otro de algún modo.) En este sentido, nota Weber, si se compara la conducta económica de los muchachos católicos de las escuelas con las de alumnos protestantes, en regiones de obediencia religiosa múltiple, se constata una diferencia a favor de los segundos con respecto a sus actitudes de ganancia económica, individualismo y ambición personal. El predominio de banqueros protestantes en algunos países (como el de hugonotes —calvinistas— en un país católico como Francia) o de grandes fortunas muy vinculadas a familias protestantes (en los Estados Unidos) parecía indicar alguna relación causal o ambiental entre ciertas creencias y prácticas religiosas y la conducta económica de sus representantes. Cabía suponer que el protestantismo inculcaba actitudes ante la vida económica y el trabajo más fa-

vorables al desarrollo capitalista que la otra gran rama del cristianismo occidental, la católica. ¿Contribuyen las creencias religiosas y las convicciones morales a engendrar un modo específico de vida económica? Weber asume que sí, y por eso anuncia que el propósito de su estudio es ser una aportación al modo en que las ideas llegan a ser fuerzas históricas efectivas. No se trata, dice, de sustituir, contra los marxistas, su materialismo unilateral con otro de signo contrario, sino de matizar y lograr una visión más ajustada a la realidad.

Weber creyó identificar la expresión más cercana al tipo ideal de comportamiento capitalista (racionalidad instrumental, trabajo disciplinado, ahorro y reinversión, aceptación de las reglas de un mercado libre), dentro del protestantismo, en el calvinismo, cuyas diferencias con otras corrientes, como la luterana, eran notorias. Para indagarlo, Weber hubiera podido explorar las primeras comunidades calvinistas, en vida de Calvino, o inmediatamente después de su fallecimiento. En vez de hacer tal, sin embargo, Weber toma una decisión metodológica crucial, la de explorar las colectividades calvinistas cuando éstas se hallaban bien consolidadas, al tiempo que aún no habían perdido su original fervor, bien entrado el siglo XVII; no menos crucial es la de estudiarlas en suelo americano, y no europeo, puesto que al otro lado del Atlántico las diversas sectas y comunidades no se hallaban enfrentadas con monarquías e intereses ligados a otras iglesias como la anglicana o la católica romana. La relativa madurez del calvinismo yanqui, que florecía en un ambiente de un capitalismo libre de toda vecindad semifeudal y otras cortapisas europeas permitiría entenderlo como más cercano al tipo ideal de conducta económica a explorar, la inspirada por el 'espíritu del capitalismo'.

El análisis de los escritos y sermones de los pastores calvinistas norteamericanos o de prominentes miembros de tal fe, como Benjamin Franklin, permite descubrir una predisposición hacia el trabajo productivo y la riqueza enteramente distinto de la que predominaba en otras ramas cristianas, cree Weber. Para los calvinistas, 'el tiempo es oro', mientras que los intereses del dinero (aun considerados usurarios por los católicos de la época) son bienvenidos 'generadores de riqueza', al tiempo que el trabajo no es un castigo divino, sino una expresión de piedad y un cumplimiento del deber, puesto que la holganza significa vicio, molicie y condenación. El *ora et labora* cristiano cobra bajo el calvinismo el significado de que, trabajando, cumplimos el designio divino de nuestras vidas. Nuestra *vocación* como seres humanos (de *vocare*, llamar) consiste en escuchar la llamada de Dios a cumplir con el trabajo. La palabra alemana *Beruf*, llamada y vocación, cobró con Lutero (cuyo protestantismo por otra parte tanto difiere del de Calvino), nueva importancia: significa a la vez vocación y oficio. Ejecutar bien y honestamente nuestro oficio en el mundo (y no necesariamente en un convento o monasterio) es cumplir con la voluntad divina, ser un buen cristiano. La *ascesis mundana* del calvinista piadoso le distanciará de otros cristianos, más dados al recogimiento monacal o apartado del fragor de la vida pública. Más allá de

esta noción, Weber se percata de que la vida de entrega a un ideal ascético, de empeño en la búsqueda de la verdad o de la realización sacrificada de una causa (como pueda ser el caso del científico, del médico, del patriota) merece atención singular por parte de la sociología. Ello le conduciría a elaborar, más tarde, una reflexión profunda sobre el *Beruf* del hombre público y sobre el del hombre de ciencia.

Junto a su concepción nueva del *homo laborans* hay en el calvinismo una acendrada creencia en la predestinación divina de los seres humanos hacia su salvación o condena. Del Todopoderoso depende que nos salvemos, y no de una confesión rutinaria de nuestros pecados en los que caemos de nuevo tras arrepentirnos momentáneamente y recibir fáciles absoluciones sacerdotales, como acaece con los fieles católicos, piensan los calvinistas. El fatalismo que tal doctrina entraña no se resuelve, sin embargo, mediante una resignada aceptación de la suerte de cada cual sino que, al combinarse con la disposición favorable hacia el esfuerzo individual y el trabajo continuo, impele a muchos creyentes a demostrar (y a demostrarse a sí mismos) que su vida recta y sus obras les colocan en el campo de los escasos elegidos, entre los 'santos' por designio divino. Diversas formas de racionalidad vital que incluyen la disciplina cotidiana, la frugalidad, la puntualidad, la probidad, van imponiéndose así sobre la comunidad calvinista. El éxito personal o empresarial se transmuta entonces en señal inequívoca de que la gracia divina ha caído sobre quien lo experimenta. La predestinación calvinista se manifiesta así públicamente. La angustiosa pregunta que se hace el calvinista («¿seré yo uno de los elegidos por la insondable voluntad del Señor?») encuentra así en las señales mundanas de aprobación una respuesta favorable inicial. Señales de éxito, además, que no pueden ir acompañadas por el despilfarro ni la ostentación (ambos condenados por la puritana fe calvinista) sino por la reinversión económica de quienes tienen bienes o capital, así como por la vida austera, obediente y laboriosa de sus empleados. Recuérdese que la reinversión productiva y sistemática es el rasgo crucial del capitalismo, en contraste con el gasto suntuario o improductivo de otras concepciones de la vida económica.

El calvinista no puede contentarse con algunas buenas obras combinadas con el oportuno perdón del confesionario: necesita toda una vida de rectitud, ahorro, trabajo, probidad y obediencia a las autoridades legítimas. Pide coherencia religiosa y de comportamiento a lo largo del tiempo, o de una vida, no un arrepentimiento tardío y oportunista. La contención emocional y severidad del buen puritano también refleja a ojos de Dios (y no menos ante los de la comunidad de los otros fieles) que quien así se muestra se halla predestinado a ser uno de los elegidos y alcanzar el cielo. El crecimiento de las varias sectas y ramas calvinistas produce con todo ello una masa crítica de suficiente envergadura como para comenzar a rendir efectos económicos notables. (Ello ocurre por agregación, según los estrictos criterios del individualismo metodológico.) Las repercusiones económicas son promovidas por toda una cla-

se de empresarios y capitalistas laboriosos, apoyados por sus correspondientes empleados y obreros, todos ellos obedientes e igualmente austeros, que no se enfrentan con un aparato político hostil sino poblado de funcionarios y servidores públicos con frecuencia probos e incorruptibles. Forman, juntos, una sociedad orientada hacia el capitalismo, el individualismo y la expansión económica, aunque no sean éstos los objetivos explícitos de sus desvelos sino más bien su repercusión indirecta, su inesperado subproducto. El crecimiento económico capitalista permanente es así la consecuencia inesperada de la conducta social calvinista y las creencias que la inspiran.

Esta última noción responde a una de las proposiciones que se hallan en la quintaesencia de toda sociología, y no sólo de la weberiana. Esta disciplina estudia siempre las consecuencias no (necesariamente) deseadas de la acción humana, sea individualmente, sea por vía de agregación, como resultado de muchas voluntades expresándose al unísono. Ni Calvino, ni sus secuaces se propusieron otra cosa que edificar una sociedad cristiana, tal como ellos la entendían, en la que la dimensión económica de su comportamiento y principios morales no desempeñaba más que una función secundaria y de apoyo a cosas de mayor enjundia. Pero el resultado fue un paso más, decisivo en este caso, en la consolidación de la revolución capitalista, financiera e industrial.

No asume Weber, sino al contrario, que el capitalismo moderno sea hijo solamente del calvinismo, o de fes afines. En primer lugar, muy explícitamente relata cómo, una vez puesto en marcha el espíritu del capitalismo bajo el aguijón de la ética protestante, el primero adquiere una dinámica propia, y va separándose de sus raíces religiosas. Llega un momento en que las clases capitalistas más dinámicas se han independizado de la antigua creencia, mientras que muchos de sus representantes provienen de otros lugares del mapa religioso. Hay países y regiones enteras dominadas por el espíritu del capitalismo y por una ética empresarial correspondiente a él que carecen de vínculos con el calvinismo. El éxito de la fórmula de laboriosidad y reinversión calvinista influye en su difusión por ámbitos que escapan a su influjo directo. Y se extiende a países —Japón, el Sudeste asiático— cuya vinculación con las tradiciones individualistas y puritanas europeas es más que tenue. Surge así, subraya Weber, un espíritu del capitalismo sin ética protestante, al igual que surgen clases de ostentosa exhibición capitalista y crudas ambiciones, descendientes pero alejadas de la frugal contención de los antiguos puritanos. Estos últimos son militantes de un enriquecimiento cínico, desprovisto de todo anclaje en lo divino, y por lo tanto arte y parte del gran proceso de *desencantamiento del mundo* que según Weber entraña la modernización. En todo caso, y como acabo de apuntar más arriba, en la obra entera de Weber el calvinismo es solamente un eslabón muy significativo, mas nunca el único, en el intrincado proceso de modernización capitalista del mundo.

10.3. La historia económica de Europa

La exploración de la hipótesis calvinista esclarece sólo parcialmente la respuesta de Weber al interrogante sobre el origen de la modernización. Un análisis del Renacimiento, por ejemplo, que incluyera la aparición del capitalismo mercantil urbano, frecuentemente también marítimo, en Florencia, Barcelona, Siena y Venecia, entre otros emporios tardomedievales, con sus innovaciones y aportaciones financieras, bancarias, de mentalidad pactista y maximización de riquezas mediante seguros, préstamos e inversiones mercantiles, nos conduciría a conclusiones de igual o mayor magnitud que las de Weber sobre el puritanismo calvinista. Él no ignoró esa posibilidad, pero no volcó su atención sobre ella, sino que se adentró en un estudio macrosociológico que exploraba las condiciones socioestructurales que engendraron el primer capitalismo en Europa. Como en el caso de Marx, que buscó en la fase medieval el origen de la dinámica del capitalismo, Weber se retrotrae a esa época para desentrañar su fuente primigenia, así como la del complejo cultural y político, más amplio, que constituye la modernidad.

Lo que caracteriza al capitalismo, piensa Weber (como otros observadores, desde Werner Sombart a Joseph Schumpeter) es la empresa, es decir, el negocio privado, a la captura de beneficios y de continuidad sólida, dentro de criterios de contabilidad y racionalidad, es decir, de maximización cuantificada de ganancias y reducción de costos. (La piratería y la rapiña, aunque permiten modalidades asilvestradas de capitalismo —de 'capitalismo pirático', indica Weber— no encajan en este modelo.) Hay un tipo ideal de las condiciones que debe reunir todo orden económico capitalista y que es al que es menester referirse para entenderlo. Debe reunir los siguientes rasgos: *a*) propiedad privada de los medios de producción, cuyos productos puedan venderse y comprarse en un mercado abierto de bienes, tanto si son objetos, como si son certificados de propiedad (acciones en bolsa, por ejemplo); *b*) una fuerza de trabajo libre, es decir, ni esclava, ni ligada por servidumbres a señores, capaz de entrar en relación contractual salarial con la empresa, aunque sea por pura necesidad; *c*) una contabilidad y burocracia en la gerencia empresarial; *d*) un mercado libre de injerencias gubernamentales o eclesiásticas, que no afecte lo que debe o no entrar en él, y *e*) un marco legal conocido y respetado, no sujeto a arbitrarios vaivenes, y racional en su formulación, que no excluya grupos según criterios discriminatorios irracionales. Lo que interesa a Weber es conocer cómo en la historia de Europa (y sólo en la de Europa, puesto que en otros lugares del mundo no acaeció el fenómeno) vino a surgir este modelo, que corresponde estrechamente a la noción liberal y que, evidentemente, es un tipo ideal que jamás se realizó por completo. Lo decisivo, sin embargo, es que surgiera con la suficiente fuerza y aproximación como para desencadenar la transformación capitalista mundial que conocemos, tras la expansión ultramarina europea.

En vez de concentrar su atención sobre el modo de producción industrial y el maquinismo que imprimió (a partir del siglo XVIII) el impulso final al capitalismo, Weber fijó su mirada sobre el marco institucional de la Europa tardomedieval, la que sin lugar a dudas da paso al capitalismo mercantil y protoindustrial renacentista. La ola de innovaciones tardomedievales (generalización de la contabilidad, esfuerzos masivos para reducir costes en la producción agrícola, molinos de viento en Holanda y Castilla la Nueva, inventos naúticos de gran alcance, como la brújula, introducción del carbón como combustible de alta caloría en Inglaterra) vino acompañada por el elemento más característico del capitalismo empresarial: la reinversión productiva de los beneficios, en medio de una lucha generalizada contra prebendas señoriales, barreras confiscatorias feudales o reales, y cortapisas de toda índole, es decir, una lucha por la creación de un espacio o mercado para la libre circulación y venta de bienes, con leyes aplicables en una multiplicidad de países. La adopción de un código comercial como fue el Consolat de Mar catalán por muchos mercaderes y emporios marítimos mediterráneos, coadyuvó así a la creación de unas normas y reglas de juego internacionales, condición *sine qua non* de la racionalidad económica deslocalizada y destribalizada: cada mercader debe poder comerciar con cualquier otro, sea musulmán, judío, griego, druso, teutón o, eventualmente, protestante. Los principios de una ciudadanía desligada de la adscripción étnica, religiosa o territorial de cada cual, de una noción universalista de las personas, va así ligada a las transacciones del capitalismo primitivo. El desarrollo de un espacio económico común precede en este caso al de un espacio político común, de ciudadanía.

Tales condiciones echan raíces por primera vez en la ciudad medieval europea. En un análisis histórico comparado de las sociedades urbanas clásicas, aparecido póstumamente en 1921 (que suele incorporarse a la edición general de *Economía y sociedad*, aunque posee entidad propia y que ha sido publicado también en varios idiomas como *La ciudad*) Weber destaca cómo las urbes orientales nunca perdieron su naturaleza de centros de poder con una población sometida al palacio imperial o castillo señorial, mientras que en Europa las ciudades se enfrentan a un mundo rural feudal, con una ciudadanía libre —si bien a menudo encuadrada en gremios— y eminentemente destribalizada, en la que todos —salvo los moradores del *ghetto* judío— participan de una religión común. Las separaciones de clase —patricios, grandes mercaderes, artesanos, pobres— son descollantes pero no impiden la aparición de una ciudadanía y un derecho de ciudadanía para todos ellos. Ello, a su vez, favorece la fluidez necesaria para la circulación de bienes, riquezas, recursos humanos, innovaciones y un mercado abierto. La mentalidad burguesa, con su inclinación por el cálculo, la ganancia, el pacto negociado, se abrió paso primero en el seno de los burgos medievales y sería la que al final triunfaría sobre toda la sociedad, una vez se logró que las diversas monarquías europeas aliaran sus intereses a los suyos en lugar

de someterlas o destruirlas, como sucedía en Oriente. La consolidación burguesa tras los muros urbanos medievales precedió a su revolución, y ambas son parte de la modernización general que se originó en Europa.

Una institución fundamental en este proceso histórico, piensa Weber, fue la incipiente aparición del estado. Su naciente burocracia, concepción antifeudal de la soberanía, alianza con las clases burguesas, y tendencia a la extracción sistemática de impuestos (sin acabar de ahogar al contribuyente, y por lo tanto desincentivarlo para siempre) desempeñaron un rol decisivo. Los gobiernos comenzaron a tratar a toda la población como ciudadanos (o protociudadanos) portadores de derechos, como súbditos de un monarca y no como vasallos de las diversas jurisdicciones feudales, con lo cual facilitaron la consolidación de mercados y la protección de la empresa privada no sujeta a fueros localistas y variables. Por su parte la regimentación militar (creación de infanterías y milicias disciplinadas al servicio del rey, o al de repúblicas ciudadanas, aunque las financiaran los gremios) y las flotas reales, frente a las mesnadas señoriales o los filibusteros dedicados a la piratería privada, también coadyuvaron a la creación del marco institucional necesario a lo que se avecinaba: la revolución capitalista e industrial, y la expansión mundial del sistema económico y político inaugurado en Occidente.

La Iglesia fue un factor muy destacado en esta primera fase histórica de la modernización. Con frecuencia al actuar como señor feudal, representó un freno muy sustancial pero, desde otro punto de vista, suministró un número muy considerable de escribanos, juristas, notarios y servidores públicos. Al mismo tiempo, mucho antes de que los monasterios se convirtieran ellos mismos en obstáculos a la modernización, comenzaron a funcionar como empresas agrícolas, artesanales y protoindustriales muy considerables. No sólo usaron sistemáticamente la contabilidad sino que redujeron costos de explotación agrícola en sus dominios para poder incrementar su riqueza y poderío. La abolición de los monasterios, llegada la Reforma, liberó a su vez riquezas enormes que adquirió la burguesía en varios países, con lo cual le dio un impulso extraordinario. (Mientras que en Inglaterra la aburguesada nobleza y el tesoro real se enriquecían de golpe con la abolición monástica impuesta por Enrique VIII en el siglo XVI, y se ponían así en condiciones óptimas para lo que vino después —la creación de la primera nación industrial de la historia— España llegó al XIX sin haber aún desamortizado los vastos bienes eclesiásticos que hubieran potenciado un despegue capitalista e industrial que no pudo tener lugar a tiempo.)

En su *Historia económica* Weber no se ocupa del calvinismo, aunque afirme que «la producción de individuos capitalistas no haya tenido parangón en ninguna otra religión o iglesia». Lo que le preocupa es la identificación del conjunto irrepetible de condiciones —muchas de ellas institucionales— que condujeron al capitalismo, y que no se dieron en ninguna otra civilización. Sus esfuerzos comparativos para mostrarlo con referencias al Oriente —China, la India— o al mundo romano o heléni-

co refuerzan su argumentación acerca de la sociogénesis europea de la modernidad, sobre todo porque Weber sigue con pormenor y rigor los diversos conatos de semicapitalismo o protocapitalismo en otras partes del mundo: las actitudes adquisitivas de los monasterios budistas, la aparición de papel moneda en China, los efectos de las burocracias imperiales en el Oriente y demás rasgos en apariencia similares o más avanzados que los correspondientes en Occidente. Constata así cómo aunque algunas o varias de las condiciones favorables que se dieron en Europa también ocurrieron en otros lugares, en ninguno como ella se produjeron simultáneamente.

Frente a otras interpretaciones —de Comte a Marx— más inclinadas a dar por supuesta una cierta inevitabilidad en la revolución modernizadora —racionalismo, capitalismo, acumulación de inventos— la de Weber es mucho menos providencialista. Para él, la galaxia de condiciones favorables que condujeron finalmente al mundo en el que hoy moramos fue quizás fortuita: no estaba escrito ni en la Providencia ni en ninguna ley sociológica conocida que tuviera que desencadenarse la secuencia de eventos, irrepetible e imparable, a la que llamamos modernización. Eso sí, Weber demostró que ese proceso histórico de tan vastas consecuencias no podría haber sucedido más que en ese promontorio intrincado y periférico que es el extremo occidental del continente asiático, y sólo en el momento en que se produjo. Ni siquiera las altas y muy racionales civilizaciones que engendraron la nuestra, la griega y la romana, observa, y a las que tantas afinidades nos unen, lograron reunir dichas condiciones favorables para el lanzamiento de la modernidad. El caso irreversible es que aparecieron juntas en la Europa tardomedieval, reforzándose las unas a las otras, para desatar una corriente que, a la postre, iba a transformar todas y cada una de las sociedades de la Tierra.

11. La sociología de la religión: carisma y razón

La atención al factor religioso en la producción de individuos con mentalidad capitalista o la que Weber prestó a la organización eclesial y a la monástica en la dinámica económica medieval son una muestra más del viraje que la sociología clásica impuso a la concepción de la religión heredada de los racionalistas de la Ilustración. Marx aún podía descalificar la religión como mera superestructura o hasta como 'opio del pueblo'. Era para él, recordémoslo, la proyección ilusoria de las condiciones sociales y de vida de la humanidad a una esfera imaginaria. Por su parte, Comte, con su noción de Religión de la Humanidad, iba a concitar la condescendencia de quienes verían en sus ensoñaciones un ingenuo positivismo de cariz místico. Más tarde aún, Pareto piensa que sigue valiendo la equiparación de religión con una mera 'derivación' más o menos engañosa e hipócrita de instintos profundos y escondidos. No obstante, por lo menos a partir de Tocqueville y sobre todo del Durkheim de

Las formas elementales de la vida religiosa, los pensadores comenzaron a tomarse la religión con mucho mayor rigor y cautela.

Un agnóstico como Durkheim no ve en la religión superestructura o subproducto alguno, sino identificación: la sociedad es un ente moral, se confunde en nuestras mentes con la divinidad, y exige piedad y un culto. Lo sagrado nos une, da sentido y suministra coherencia. El enfoque de Weber es similar en cuanto a la seriedad y centralidad que atribuye a la religión, pero distinto del de Durkheim en el sentido de que para él la religión es un ámbito fundamental e identificable de la vida social, que no la absorbe toda. La sociología weberiana, en cambio, indaga la relación entre esa esfera y el resto de la sociedad, y muy en especial las tensiones e influjos mutuos entre ella y lo que él llama 'el mundo', es decir, sus relaciones con lo mundano, lo profano y la estructura política, económica y cultural de las sociedades, sin olvidar el modo en que lo religioso confiere sentido a la vida de los creyentes e inspira por lo tanto la acción social. Para Weber carece de interés estudiar la religión en general o por sí misma: la sociología debe considerar los modos en que legitima o deslegitima órdenes, incita conductas, compone visiones del mundo, engendra y canaliza pasiones y relaciones entre las gentes. La llamada 'tesis weberiana' sobre los efectos económicos del calvinismo, recién considerada, ilustra perfectamente este enfoque.

Dada la suprema preocupación de Weber por la racionalidad, la cual ordena y da significado a toda su obra, es imperativo averiguar cómo concibe la sociología de la religión en relación con ella, pues una y otra son el haz y el envés de su empresa intelectual. Weber contempla la relación del hombre con lo sobrenatural —la magia, lo celestial, lo divino— no sólo para entender en qué sentido se estructura nuestra vida social como consecuencia suya sino también, especialmente, para saber de qué modo la racionalidad es conformada y hasta engendrada por lo religioso. ¿En qué sentido y cuándo puede lo racional hallarse contenido en lo religioso?

Para responder a ese interrogante Weber se adentra por tres sendas, la del Judaismo antiguo, la de las religiones de la China clásica y las de la India. En todos estos casos, Weber percibe una sistematización y racionalización de elementos emocionales primigenios, una fuente afectiva, de carácter misterioso y trascendental, que legitima toda la civilización y en torno al cual ésta surge. Las religiones son justificaciones ultraterrenas y morales de órdenes políticos y económicos mundanos. Cultos imperiales y rituales cívicos soportan edificios políticos y legales. Confucianismo, cristianismo, judaísmo, islam, budismo, todas estas religiones y sus civilizaciones correspondientes poseen esa fuente revelada, ese poderoso ligamen con lo divino apoyado en una mitología, una cosmogonía y un elemento profético. Reposan asimismo, en sus orígenes, sobre un fenómeno crucial, de incalculables consecuencias para la vida e historia de las sociedades humanas, el carisma.

11.1. El carisma

El más célebre de los conceptos acuñados por Weber, el de *carisma*, corresponde a algo que es menester situar en el origen histórico de muchos procesos sociales, incluso de algunos que parecerían estar del todo libres de él. Para Weber, carisma es algo primordial y primigenio. Hemos encontrado ya el carisma, más arriba, en su versión política, de 'autoridad carismática'. Examinémoslo aquí también como fenómeno de naturaleza religiosa. Según Weber:

> Debe entenderse por carisma la cualidad (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería, caudillos militares) de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas —o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro— o como enviados de Dios, o como ejemplo a seguir y, en consecuencia, como jefe o guía.

Debe también entenderse por carisma, afirma Weber, *la cualidad extraordiana que poseen ciertos objetos o símbolos* de modo que su definición no queda restringida a personas. Aunque acabo de afirmar que fue Weber quien acuñó el término en el sentido que hoy posee, cabe recordar que lo recogió de la noción paleocristiana de carisma en su acepción de 'don de gracia' divina, que confiere a su portador la capacidad de profetizar, realizar milagros o conducir victoriosamente a sus seguidores. El historiador y filósofo del derecho alemán Rudolf Sohm (1841-1917) se fijó en la importancia de la noción y la rescató en sus estudios en derecho canónico. También el historiador y filósofo de la religión Ernst Troelsch (1865-1923) se percató de los efectos culturales de las creencias carismáticas. Weber, entonces, aprovechó sus constataciones para aplicar el concepto de carisma tanto al estudio de los fenómenos de caudillaje político y profetismo religioso como a la estructuración de las civilizaciones y las sociedades en general. La noción weberiana ha sufrido, fuera de la disciplina, cierta degradación periodística, hado inevitable del éxito alcanzado por un concepto especialmente necesario en tiempos de relativa secularidad como los nuestros, que necesitan explicarse, precisamente por serlo, aquello que es religioso o que apela a lo sobrenatural. La cualidad excepcional y trascendente (real o imaginaria) que los seres humanos suelen atribuir a ciertas personas u objetos es un hecho elemental de la vida social, incluso de la moderna. No cabe preguntarse cómo sería el mundo si lo sagrado y lo carismático no existieran: son constitutivos de nuestra realidad, aunque tal vez haya personas aisladas inmunes a ellos.

El carisma entraña dominio y de ahí su importancia sociológica. La pretensión de alguien de poseer facultades extraordinarias le convierten en jefe, soberano o guía siempre que logre apoyarse en la predisposición de unas gentes determinadas a aceptar su preeminencia, a no discutirla y a ser por lo tanto dominadas por su portador. Quien acepta conscientemen-

te un carisma entra en servidumbre voluntaria. Para Weber, además, el carisma encarnado en el guía debe reafirmarse o probarse repetidamente para conseguir la adhesión de secuaces y subordinados voluntarios.

La distinción entre el carisma político, el religioso y el de ciertos ámbitos de la cultura es obvia, pero muy a menudo es analítica solamente. Mahoma era un guía religioso, pero también lo era militar y político. Jesús de Nazaret pertenecía a la categoría de los guías proféticos sin implicaciones políticas directas, y ése fue más aún el caso del Buda. Por su parte, incontables líderes políticos han poseído un carisma restringido al ámbito de poder, si bien el más superficial observador percibirá en la devoción de sus seguidores un vínculo no enteramente secular que les une a ellos. El carisma de los héroes populares de la escena o el deporte no carece tampoco de facetas religiosas, como la expresión 'ídolos del público' indica, si bien sus consecuencias son infinitamente más triviales que las propias de los guías proféticos.

El carisma profético no es un mero don carente de contenido. Al contrario, encarna una doctrina, ideología o hasta cosmovisión, que se hace inseparable de su portador y lo envuelve como un aura. Si seguimos pensando en los grandes guías carismáticos —puesto que son más conocidos y expresan más espectacularmente el fenómeno, sin menoscabo de los menores, cuyo interés sociológico es también indudable— comprobaremos cómo sintetizan complejas concepciones morales, mitos, visiones del cosmos y del orden social. Jesús, por ejemplo, incorporó a través de su doctrina una interpretación mesiánica del destino de la humanidad, una teoría de la responsabilidad individual (el individualismo destribalizado de los cristianos), otra de la igualdad y de la caridad y una readaptación de la tradición mosaica y en general de la hebrea. Otra cosa es que la formulación de la doctrina cristiana que conocemos hoy día fuera la expresada por los Evangelistas y modificada luego por San Pablo y San Agustín, entre otros. Lo mismo podría decirse del Buda y de Mahoma y las doctrinas codificadas por sus discípulos más o menos inmediatos.

No sorprende, en tales condiciones, que un pensador laico como Weber constatara la inmensa potencia del carisma y llegara a afirmarlo como una de las fuerzas más decisivas de la historia, ciertamente una de las fuerzas de mayor alcance revolucionario. Eso no significa, ni mucho menos, que Weber considerara a héroes, santos y caudillos como los hacedores de la historia. Nada más alejado de las teorías que algunos intelectuales pusieron de moda, en pleno siglo XIX, sobre la historia como creación de superhombres, genios y héroes que su concepción de la personalidad carismática. Weber se limita a reconocer que se dan circunstancias históricas excepcionales que condensan en ciertos individuos fuerzas políticas, culturales y económicas (elaboradas por todos, por el pueblo) para conferirles la capacidad de expresar fórmulas y síntesis clave, para las cuales hay una fuerte demanda latente que busca encarnarse en alguien para triunfar.

Del mismo modo que el carisma representa un nacimiento, un origen, y una visión nueva, revolucionaria, su destino es su atenuación paulatina:

> El hado del carisma, siempre que entra dentro de las instituciones permanentes de la comunidad, es el de ceder ante los poderes de la tradición y de la socialización racional. Este ocaso del carisma indica, por lo general, que disminuye la importancia de la acción individual.

En efecto, la desaparición del fundador da paso a una primera jerarquía de discípulos, ungidos por el carisma transmitido de quienes le conocieron, pero éstos también desaparecen, y la comunidad se refugia en cultos y rituales que celebran la vida, milagros y doctrina que los unen. La reproducción y conmemoración ritual de los acontecimientos y profetas y apóstoles fundacionales (en sacrificio de la misa de los católicos, por ejemplo, o en las celebraciones fastuosas de épicas nacionales en todos los países) son vías para capturar el carisma lejano. La aparición intermitente de nuevos guías carismáticos dentro de una gran tradición sacra (para seguir con el cristianismo, gentes como San Francisco de Asís, Lutero, Calvino, San Ignacio de Loyola) también renueva carisma e insufla en las respectivas feligresías la necesaria fuerza moral y doctrinal. No obstante, y como señala Weber, el destino del carisma es su *rutinización*, su fusión ritual con la vida cotidiana. La rutinización comienza muy pronto, en cuanto los fieles de religiones o ideologías establecidas ya no acceden a ellas por conversión o voluntad propia, sino por adoctrinamiento desde la infancia o por socialización. Al mismo tiempo, y ello es crucial, el carisma (cuyo carácter arracional o hasta irracional es obvio) entra en una senda de compromisos mundanos con el poder establecido: a cambio de legitimarlo las instituciones de la religión y sus fieles reciben protección. (La Iglesia católica, con su apoyo a monarcas y señores feudales, su incapacidad por condenar la esclavidud en los imperios marítimos de monarquías católicas, su creación de la Santa Inquisición perseguidora de herejes y su bendición, en pleno siglo XX, de alguna sangrienta dictadura clerical fascista representa un buen ejemplo de abandono flagrante de toda pretensión evangélica, por mucho que se produzcan en su seno descollantes movimientos de renovación cristiana, como fue el caso en Hispanoamérica de la Teología de la Liberación. Y es que el potencial revolucionario de San Mateo, el autor de las *Bienaventuranzas*, y otros apóstoles no se acalla nunca.) Tales entregas a los poderes del mundo, junto a la rutinización del carisma generan, a su vez, descontentos entre quienes se toman en serio aspectos doctrinales primigenios. Éstos pueden llegar a declarar 'traidores' a quienes detentan oficialmente una doctrina otrora carismática. Ello les sirve de pretexto para desviaciones y herejías —como la luterana— que conducen a fisuras y separaciones, si las fuerzas institucionales no logran reprimirlas con éxito.

Aspecto descollante del compromiso mundano y de la legitimación doctrinal del orden secular con sus pautas de poder, clase y privilegio, es el de la introducción paulatina de la racionalidad práctica y la disciplina cotidiana en la vida de las comunidades políticas o religiosas que se inspiran en un carisma original. La rutinización carismática y la acomodación con el mundo acarrea también consecuencias en el campo del pensamiento. La doctrina tensa, emocional y salvacionista de los orígenes debe habérselas con las inclinaciones filosóficas de los grupos más especulativos así como con las demandas de una casuística que justifique las realidades del poder y el marco institucional en que medra una religión determinada. Así, Weber observa cómo la teología consiste en una racionalización intelectual de las creencias originales. Desde San Agustín hasta la gran teología renacentista pasando por Santo Tomás y la escolástica, hay una senda sin solución de continuidad que conduce del cristianismo carismático primigenio al racionalismo secular de la modernidad. El combate del pensamiento filosófico y científico moderno contra la teología medieval fue sin duda un enfrentamiento de gran calibre, pero ese episodio no debe ocultarnos que, a la postre, la filosofía y la ciencia secular son hijas del proceso teológico de sistematización y racionalización de la doctrina heredada. Weber no sólo lo detecta en el Occidente cristiano, sino también en el Confucianismo chino y en otras teologías, que se tornan cada vez más racionales, más ligadas a la lógica y al espíritu analítico a medida que se distancian de los pronunciamientos poéticos y mitológicos de profetas fundadores. Finalmente, la institucionalización del carisma se hace compatible, y hasta llega a inspirar burocracias de largo alcance —la administración católica centralizada en el Vaticano, con sus jerarquías, provincias, obispados y parroquias, dotadas éstas de registros de nacimientos, bautismos, matrimonios y fallecimientos, amén del fomento de un derecho eclesial paralelo al civil y un control doctrinario y de distribución sacramental—. Ello administra pero también dispersa y socava el carisma. Cierto es que también ordena la vida de los feligreses, al tiempo que se crean aparatos eclesiásticos con consecuencias económicas y políticas de gran alcance.

11.2. La dinámica de los grupos religiosos

El ya mencionado teólogo Ernst Troelsch amigo, convecino y colega de Weber en Heidelberg, fue el autor de una notable indagación sobre *La doctrina social de las iglesias cristianas*, publicada en 1902, cuyo alcance sociológico es considerable, por mucho que refleje también la fe de su autor en la capacidad de adaptación del protestantismo a la modernidad. Es un texto pionero en la aplicación del método sociológico a la historia. En él distingue Troelsch entre tres tipos ideales de ética social y relación de la religión con lo sagrado y con el mundo: el místico, el sectario y el eclesial. La sociología posterior ha heredado, sobre todo su distinción

fundamental entre secta e iglesia, que Weber luego incorporó a su análisis de los grupos religiosos. Las *sectas* son comunidades formadas por fieles que se consideran auténticos y que no permiten la desviación, en contacto directo con lo sagrado y lo carismático, cuyos miembros lo son por incorporación voluntaria y militancia constante y absorbente. Frente a ellas las *iglesias*, dotadas de un sacerdocio, admiten pecadores a sus filas así como descendientes de fieles que entran en ellas por herencia. Las sectas se enfrentan con una cultura predominante o se sitúan al margen, mientras que las iglesias forman parte de ella, al tiempo que desconocen el igualitarismo que impera en las primeras. Si bien es cierto que Troelsch reflejó con esta dicotomía la distinción entre las diversas comunidades que imperaban en Europa y que no siempre es útil para entender, por ejemplo, las complejidades de Hinduismo u otras grandes culturas religiosas, la distinción es obviamente útil, sobre todo porque no fue entendida como rígida. Tanto Troelsch como Weber notaron cómo el anquilosamiento eclesiástico y su compromiso mundano generan sectas (herejías, para los guardianes de la ortodoxia) o cuasi sectas (movimientos, como ciertas órdenes religiosas, que no acaban de romper con la iglesia madre, o que ésta tolera para no perder su relación de dominación sobre ellas, aunque sea tenue como pueda ser, observaríamos hoy, mucho tiempo después de Weber, la situación de la ya mencionada Teología de la Liberación en Hispanoamérica o, antes, del cristianismo progresista y de izquierdas en Europa).

La relación secta-iglesia no es sólo de tensión, sino que tiene implicaciones históricas interesantes. Hay sectas que no nacen contra iglesias determinadas, sino que surgen en ambientes más difusos. El cristianismo al nacer no fue sólo una reacción contra el fariseísmo y la iglesia judaica establecida en el Templo de Jerusalén. Pasó, con el tiempo, de ser una secta hebrea a una secta que acogía gentiles en su seno, tras la victoria paulina entre sus filas y, finalmente, a transformarse en una iglesia organizada según los rasgos expuestos por Troelsch y desarrollados por Weber. Pero la tendencia de la secta a hacerse iglesia no es absoluta ni universal, si bien es muy común. Es congruente con su alejamiento progresivo del carisma, la jerarquización de sus autoridades internas, y la necesaria administración de una creciente feligresía. La secta, si tiene éxito, se transforma en iglesia. Su propio éxito derrota el fundamentalismo, militancia, igualitarismo y fraternidad de la comunidad primigenia. Hay en ello un paso de lo comunitario a lo asociativo, de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft*, tal y como Tönnies había ya indicado, piensa Weber.

La organización, orientación y textura de cada grupo religioso influye sobre la naturaleza de la acción social de sus miembros, como comprobamos en el caso del calvinismo. Por la misma razón engendra una galería de profesionales religiosos: chamanes, frailes, monjas, brujos, sacerdotes. Ello atrae la atención de Max Weber. Constata que hay en la población religiosa por lo menos cuatro categorías sociales, a saber, los profetas, los sacerdotes, los magos y los fieles, a la que cabría añadir la ca-

tegoría de los 'foráneos', formada por infieles (hostiles en muchos casos), o simplemente indiferentes a la comunidad religiosa. Los *profetas* se hallan directamente vinculados a lo sagrado y poseen carisma: afirman su participación de él aún en religiones ateas como la budista; se proclaman emisarios únicos autorizados de la Divinidad, como hicieran Abraham o Mahoma o hasta, como en el caso de Jesús, se dicen directamente Hijo de ella. Algunos practicantes del 'virtuosismo religioso', en expresión de Weber, se presentan con pretensiones menores y sin embargo extraordinarias como ha sido el caso de numerosos apóstoles, y *mutatis mutandis*, el de caudillos carismáticos del utopismo político, pretendidos salvadores de la humanidad o representantes de su revolución final. En contraste con ellos encontramos a los *sacerdotes*, administradores rituales del carisma atenuado, reproductores de la estructura eclesiástica y de su burocracia, especialistas en la administración sacramental. (Mediante el perdón confesional de los pecados, la iniciación bautismal de neófitos en la comunidad de fieles, y otros sacramentos administrados.) Estos sacerdotes son ministros eclesiásticos con harta frecuencia vinculados a los intereses de su gremio así como al de las clases dominantes con las que se alían. Los *magos*, brujos y curanderos se acomodan, como estos últimos, al orden cultural establecido, pero su rol y situación en él difieren considerablemente, pues suelen practicar encantamientos y sortilegios alternativos a la ortodoxia predominante. No obstante, suelen ser tolerados si no se enfrentan directamente con las esferas de competencia que se arroga el estamento sacerdotal. Los fieles *laicos* constituyen por su parte el sostén económico de todo el aparato eclesial de especialistas en lo sacro (con óbolos, impuestos o pagos por servicios sacramentales) y exigen legitimación del personal sacerdotal o monacal a cambio (si son clases dominantes) así como salvación y bendición (en el caso, sobre todo, de las clases sociales subordinadas). En efecto, pontífices, sacerdotes, pastores y demás profesionales de la religión distribuyen el bien escaso de la salvación y la cura espiritual entre la población laica de sus fieles. Ésa es su función más descollante, aunque algunas comunidades monacales reclusas parecen concentrarse más en la propia: sin embargo, también las órdenes contemplativas y las mendicantes, al rogar por los fieles, obtienen apoyo popular o de las clases pudientes.

11.3. Las civilizaciones y la religión: el desencantamiento del mundo

Con el fin de desvelar la relación entre religión, por un lado, y 'mundo', por otro, Weber se sumergió en el estudio comparado de las religiones. Pensó que la indagación de las peculiaridades de la occidental cristiana debían cotejarse con otras religiones conocidas y sus respectivas civilizaciones para poder extraer conclusiones sólidas, sobre todo, en lo que atañe a las tendencias históricas modernas tanto hacia la secularización como hacia la racionalidad. Su hipótesis general de trabajo con-

sistió en suponer que todas las civilizaciones complejas imponían una relativa 'desmagificación' de la vida y el cosmos en muchos ámbitos, pero que, fue la occidental la que llevó más lejos esa tendencia 'desencantadora'. Fue ésta la que consiguió una mayor secularización en el seno de sus pueblos, un mayor *desencanto* o *desencantamiento* del mundo que permitió que éste fuera tratado con mayor intensidad que en ninguna otra cultura según criterios analíticos, impersonales, técnicos y científicos. Se logró así, por consiguiente, un dominio inusitado de ese mundo por parte del hombre secular. Weber probó la raíz de la paradoja de que fue en gran medida la misma dinámica religiosa occidental (desde la teología racionalista medieval a la Reforma protestante) la que a la postre socavó la visión carismática, misteriosa y religiosa del mundo. Para consolidar su argumentación Weber creyó necesario cotejar esa experiencia con la de otras civilizaciones.

En las monografías que publicó a partir de 1915 bajo el título general de *La ética económica de las religiones mundiales* (en el sentido de lo que solemos llamar 'grandes' religiones, *Weltreligionen*), Weber se adentró en la confuciana, para compararla con el puritanismo protestante. En *La religión de la China* Weber recalca la íntima relación del confucianismo imperial con la magia, entendida por ella como invocación a las fuerzas que mantienen la armonía en el cosmos y, de paso, del orden político ancestral, es decir, la estabilidad imperial y el orden jerárquico, desde el de la familia al gubernamental y aristocrático. La función crucial de toda la red burocrática y administrativa china iba ligada al confucianismo como religión y disciplina así como al mandarinato, estamento constituido a través de un sistema de oposiciones y concursos de acceso, con escuelas preparatorias, así como grandes gastos y sacrificios para las familias humildes que esperaban que sus vástagos pudieran acceder al servicio imperial y así compartir los privilegios de las clases dominantes. Ello creaba un fuerte apoyo y lealtad al poder en sectores clave de las clases subordinadas, tanto rurales como urbanas.

Los muy duros exámenes de acceso al cuerpo oficial de administradores entrañaban grandes avances en la racionalización del dominio imperial (con un cuerpo privilegiado de archiveros, notarios y altos funcionarios) más potente que los ejércitos, puesto que éstos dependían de su recaudación impositiva, así como del mantenimiento por su parte de la riqueza estatal a través de la irrigación, las carreteras y demás obras públicas. El acceso a los rangos superiores del alto funcionariado se conseguía mediante más exámenes aún, fuertemente competitivos, con lo cual se creaba una jerarquía administrativa de poder, centralizada, con tentáculos en todo el territorio.

La administración imperial poseía intereses creados de tal envergadura que tampoco sentía inclinación alguna por extender la racionalización del aparato estatal a otros campos. Mantiene la magia como mantiene el culto a los ancestros, e interrumpe, a pesar del enorme nivel técnico, médico, literario y artístico alcanzado por la civilización china en

la era preindustrial, cualquier innovación considerada peligrosa para el orden establecido. El confucianismo como religión e ideología representa así un caso de racionalización truncada frente a la ininterrumpida continuidad del espíritu analítico y crítico europeo, combinado con el capitalismo y la institucionalización de las innovaciones técnicas que posibilitaron la revolución industrial. En China las a veces florecientes clases burguesas sufrieron una y otra vez a manos de los todopoderosos mandarines y de los consejeros de la corte imperial. El mandarinato confucianista impidió el feudalismo en aquel inmenso país, pero también zanjó la innovación mercantil y la autonomía de la naciente sociedad civil que se dio en Occidente.

El confucianismo fomentó la obediencia, el tradicionalismo a través del culto a los antepasados así como una suerte de piedad mundana *(hsiao)* de permanente deferencia hacia los progenitores y personas de autoridad. Ello incluía una reverencia a las escrituras canónicas del pasado y hasta a la escritura misma, expresada en el arte caligráfico chino. Surgió así una clase de gentes altamente refinadas y cultivadas pero profundamente hostiles a toda mudanza y persuadidas de la absoluta superioridad de la civilización china ante cualquier otra. Esta última actitud constituiría un fallo fatal en el enfrentamiento posterior con Occidente, cuyo poderío, rapacidad y energía (sostenida por el capitalismo industrial) los gobernantes chinos no sabrían ponderar en su momento.

En *La religión de la India* Weber realiza otra exploración con semejantes intenciones metodológicas. Nos encontramos aquí, ante todo, con un orden de desigualdad, el de las castas, abiertamente fundamentado sobre la sanción religiosa. No hay en el Indostán un estado central, pero la enorme coherencia interna que posee la aguda desigualdad social hindú proviene de un sistema estamentario directamente basado en creencias de polución religiosa, en distancias de status y privilegio que son las que determinan la división económica del trabajo, el intenso cierre social entre clases (que en la India son castas), la fuerte endogamia que las caracteriza y la distribución de saberes, conocimientos y rituales también según criterios de casta. Cada una es poseedora de una cualidad o *dharma* que las hace radicalmente distintas entre los fieles al hinduismo. El *dharma* —en este caso— es el modo de vida sancionado religiosamente, que hace guerrero al guerrero, comerciante al comerciante y guardián de la religión y los rituales al brahmán. Así, el monopolio de los rituales de la casta superior, constituida por los brahmanes, les asegura la continuación de su preeminencia social y su control del poder, mientras que la fragmentación de toda la India en numerosísimas subcastas (desconfiadas entre sí) y especializadas en tareas distintas, refuerza la solidez del orden de desigualdad, mantiene las magias y supersiticiones locales, y pone dificultades a que se enraíce una religión más universalista y abstracta. (Recuérdese el fracaso último del budismo, que reúne estas últimas cualidades, en su propia cuna india, así como las enormes y sangrientas tensiones entre hindúes y musulmanes en todo el subcontinente.)

La posición social de los brahmanes indios no podía diferir más de la de los mandarines chinos: mientras que el confucianismo es una religión estatal (que tolera al taoísmo y otras creencias populares compatibles con la doctrina que goza de apoyo oficial) el hinduismo es la religión del tejido social y va más ligado al dominio clasista que al aparato gubernamental de cada reino o principado. (La India no se constituye en una sola unidad política hasta que se convierte en colonia británica.) Los brahmanes dominan hasta entonces por sí solos, sin necesaria vinculación al poder de los príncipes y monarcas regionales. Al mismo tiempo refuerzan el relativismo ético predominante según el cual cada casta posee sus normas, así como sus esferas de competencia. La de los propietarios nobles, o *kshatriyas*, consiste en el dominio patrimonial sobre bienes, tierras y habitantes, así como la administración de justicia. Empero, patricios, nobles y terratenientes de esta casta se alían firmemente con la casta brahmánica, hipotéticamente superior, con lo que se cierra el círculo de alianzas tácitas entre desiguales y contra inferiores. Éstos incluyen, además, una masa de intocables y parias contra los que se alzan también las castas inferiores para mantener sus pocos privilegios. El acoplamiento entre castas mutuamente hostiles y necesarias entre sí, en las que ninguna desea plenamente la destrucción de las otras, conduce al mantenimiento de la muy compleja sociedad hindú en condiciones de desigualdad extrema.

Weber nota la impermeabilidad del orden de castas a invasores foráneos, desde los muy numerosos musulmanes (que ignoran castas) hasta los dominadores europeos. Constata con detalle que los dos movimientos reformistas internos, el budismo y el jainismo, logran progresos sólo al soslayar el sistema de castas. [El budismo logró grandes éxitos en la India sólo durante la dinastía Asoka (321-185) precisamente antes de que se consolidara del todo el orden de castas.] Ambas religiones, ateas e inclinadas a lograr la liberación mediante un distanciamiento del mundo, se automarginaron, al revés de lo que sucediera con el cristianismo, que fue ocupando todo el espacio cultural del imperio romano hasta transformarse en su doctrina oficial. No sólo las religiones hostiles a las castas fueron incapaces de socavar el orden social hindú, sino que tampoco lo prepararon para una eventual adaptación a la modernidad. Tal orden era también incapaz de albergar las semillas de una racionalidad pareja a la occidental, aunque, dada la riqueza y complejidad alcanzada por la civilización hindú, se produjeran logros descollantes en empresas tan diversas como la arquitectura, la poesía, el arte, la matemática y la astronomía. No hay, sin embargo, una coalescencia de la abigarrada civilización india en un solo complejo cultural afín de algún modo al europeo y capaz de acumulación capitalista en gran escala a través de un orden relativamente abierto de clases sociales, protección universalista constitucional de la ciudadanía y secularización de la vida religiosa. La dificultosa llegada de las condiciones necesarias para esa situación, tras luengos decenios de influjo británico, a partir de la independencia de 1947, no invalida las observaciones de Weber para su tiempo.

Las éticas orientales fomentaron la obediencia a un orden cósmico y político celestialmente sancionado (China) o bien la huida hacia la vida interior a la espera de una reencarnación adecuada y liberadora o una liberación de un mundo inmutablemente injusto (la India), cuando no incapaz de superar el confinamiento de la salvación a los miembros de una tribu o pueblo elegido (judaísmo). En contraste con estas tendencias, la ética cristiana, y en especial la protestante, con su promulgación de la conquista de la salvación a través de una vida cotidiana recta, las obras en el mundo y el sacrificio en la sociedad y hasta por ella (por la nación, por ejemplo) desencadenó la fuerza de transformación del universo humano que sólo en Occidente se encuentra. Desde el mito de Prometeo en Grecia al de Fausto en la Europa moderna, se constata una potencia de transformación mundana irrefrenable en el Oeste de la que carece el Este y que, para Weber, no significa necesariamente superioridad moral. (Suponer que Weber sufrió de la distorsión ideológica que algunos han bautizado como eurocentrismo es erróneo.) Lo prometeico y lo faústico que son inherentes a nuestra civilización pueden también desencadenar la destrucción y la irracionalidad más espantosos. Pero son la fuente primigenia de la indecible potencia transformadora occidental.

En sus exploraciones sobre el *Judaísmo antiguo* Weber constata la naturaleza de pueblo paria y marginal de los antiguos hebreos, para hacer hincapié en su capacidad por portar una concepción monoteísta abstracta y mesiánica de enorme fuerza (que ha permitido al pueblo judío sobrevivir hasta hoy contra viento y marea y adversidades sin cuento) pero que, al no abandonar el tribalismo (la religión judía admite posibles conversos pero ni es proselitista ni apostólica) se inserta como un enclave en otras civilizaciones. El judaismo ha fertilizado otras religiones —como en el caso espectacular del cristianismo, cargado de mesianismo judaico, y también del Islam, que incorpora a Abraham y asume el profetismo hebreo— pero ha seguido aislado y ligado a un pueblo y a la transmisión hereditaria familiar. Pese al descollante lugar de los judíos europeos en el desarrollo de algunos aspectos del capitalismo (al ser confinados por los cristianos medievales a actividades como el préstamo dinerario, prohibido a éstos últimos), la filosofía y la ciencia, no son sin embargo decisivos en su constitución, como hemos visto en el análisis weberiano de la historia económica occidental.

Ninguna de estas grandes religiones, inextricablemente unidas a sus respectivas civilizaciones, alcanzó la posibilidad de desencantar el universo humano y subordinar las creencias sobrenaturales, la fe religiosa y los rituales sagrados a un segundo plano, como lo logró la cristiana merced a su lógica interna de transformación hacia lo que luego llamaríase la modernidad. (Sin desearlo, sin duda, es decir, contra las piadosas intenciones de los renovadores católicos y los reformadores protestantes del Renacimiento, amén de los denodados esfuerzos de la Santa Inquisición por congelar las creencias y combatir a sangre y fuego las ideas nuevas, es decir, la modernización.) Una vez más, Weber muestra aquí su fas-

cinación por el fenómeno de la evolución, a través del tiempo, de una corriente dada en su contrario, bajo el peso de propia lógica evolutiva.

La secularización, la preeminencia de la ciencia, la legitimación del poder por la mera eficacia, y otros componentes de este complejo cultural de desencantamiento no son, sin embargo, unívocos ni pueden identificarse con una situación de progreso simple. Ni están libres de riesgos para la modernidad. Sobre este asunto, el del progresivo desencantamiento del mundo a través de la secularización, la ciencia y la filosofía modernas, Max Weber tuvo bastante más que decir. Para considerarlo, sin embargo, hay que adentrarse antes en otras facetas de su pensamiento y sociología.

12. La filosofía moral weberiana

Hemos ido comprobando a lo largo de esta parca historia del pensamiento sociológico clásico cómo sus cultivadores no fueron nunca indiferentes a la moral. Hasta los pensadores más comprometidos con el cientifismo positivista son, a pesar de ello, teóricos normativos, como el mismo Comte, cuya Religión de la Humanidad no es precisamente descriptiva ni fruto de la asepsia científica: es ante todo un ideal. Ni tampoco es científica su concepción del progreso, ni su canto indiscriminado al altruismo (palabra con fuerte carga ética por él acuñada, recuérdese). Por su parte, desde una perspectiva diametralmente opuesta, el realismo y hasta la truculencia que permean la visión marxiana surgen de una profunda indignación moral contra los estragos que produce la explotación del hombre por el hombre y su esclavitud ante sus propios mitos. Ello inspira a Marx a elaborar una ciencia social que no se ciñe a ser analítica y descriptiva sino que aspira también a liberar a la humanidad, mientras señala la senda que lleva a un mundo justo. La sociología de Durkheim contiene una teoría sociológica de la moral, la cual es para él un producto social, pero ello no le impide elaborar una visión del socialismo y, ni mucho menos, proponer un reformismo imbuido por los principios de una ética laica y progresista. El desapasionado y hasta cerebral Simmel, como veremos, empieza su carrera de sociólogo por la ética. Hasta en el aparente cinismo paretiano hay una desilusión moral que no es tan intensa como para eliminar de él un deseo ferviente por establecer un orden político decente, libre de corrupción y más acorde con lo que según él cabía esperar del mundo moderno. Lo difícil no es probar que la sociología está inspirada por una esencial preocupación ética. Lo arduo —y a mi juicio, lo imposible— es lo contrario. Sin ella, sencillamente, no hay sociología.

Weber representa uno de los hitos fundamentales de esa preocupación compartida por los sociólogos. Asaltado como estaba por una angustiosa duda acerca de las últimas consecuencias de la racionalización de la vida, Weber entró de lleno en la dimensión moral de la sociología.

En su esfuerzo por entender la naturaleza de la moralidad e incorporarla a su visión de la ciencia social como una *Geisteswissenschaft* Weber aporta unas nociones que han venido a incorporarse a la filosofía moral de su posterioridad, hasta aquella que es menos consciente de la dimensión sociológica de la vida humana.

Como científico social, Weber tenía que ser en buena medida determinista. Hemos visto en este Capítulo que, en este asunto, cumple con creces. Las condiciones del mercado, el marco cultural, la estructura de poder, los modos de propiedad, los rituales y carismas son causas de la vida social, incluida la moralidad que regenta las relaciones entre las gentes. Es más, hay condicionamientos estructurales muy claros de los estados de conciencia. El resentimiento, por ejemplo, como he indicado más arriba, es un subproducto psicológico y un sentimiento moral, que se explica a través de la estructura social, de la distribución desigual de recursos y privilegios y de la frustración de expectativas por el cierre social. También hemos visto cómo la explicación determinista institucional del origen del capitalismo a lo largo de la Edad Media ocupa un lugar de primer plano (tanto o más que el calvinismo) en sus análisis. Podrían multiplicarse las ilustraciones. Weber sigue siempre las normas más elementales de la explicación causal o sociológica de la moral. Y a ella dedicó el más célebre de sus escritos.

Weber, sin embargo, tiene que volver una y otra vez a un hecho básico, del que no puede prescindir: su concepción del hombre como un ser que, por muy hijo de sus circunstancias sociales que sea en sus obras, es también un ser cuya actividad posee (o debe poseer para él) un sentido y realizarse según una intención. Los hombres son sin duda muy poco libres, parece querer indicar Weber, pero son seres que actúan como si lo fueran, se atribuyen responsabilidades unos a otros y actúan según estrategias, proyectos e interpretaciones subjetivas de sí mismos y de sus congéneres.

En otras palabras, los hombres son seres bidimensionales. Condicionados en todos los sentidos imaginables, se sienten sin embargo poseedores de una conciencia moral. Son así capaces de definir su propia conducta y la ajena como buena o mala, admirable o reprobable. La juzgan constantemente, además de proponer lo que debe hacerse o no debe hacerse. Uno no puede juzgar como bueno o malo lo que carece de voluntad, bondad o malicia. Lejos de suponer que la conciencia moral y la inclinación a juzgar es sólo un sueño, Weber como buen kantiano, asume que los seres humanos poseen una capacidad de discernimiento moral. Y que su inclinación a juzgar es constitutiva de la vida social. No es un superfluo subproducto de ensoñaciones marginales. Otro asunto es, naturalmente, que nuestros juicios e intenciones se encuentren impregnados en cada caso de las concepciones éticas que nos hayan influido en la vida: no es lo mismo la moralidad de los ascetas que la de los hedonistas, la del negrero que la del misionero, la del budista que la del burgués luterano, la del obrero socialista industrial que la del labrador pro-

pietario de algunas tierras. Sus estudios comparados de civilizaciones diversas ponen claramente de relieve la pluralidad de las éticas y su vinculación a estilos de vida así como formas de poder y propiedad. Al margen de variaciones —que pueden ser de mucha monta, claro está— Weber concibe la vida social como una lucha (rutinaria y cotidiana a veces, titánica o heroica, otras) entre las estructuras y determinismos sociales, por un lado, y las intenciones de seres que se creen y, en alguna medida son, libres, por otro.

12.1. Ética de la convicción y ética de la responsabilidad

Las gentes como entes morales no entran en liza con el mundo de las determinaciones biológicas o socioestructurales solamente con las armas de una sóla ética (la que les ha sido culturalmente transmitida en su vida social) sino que con frecuencia lo hacen también según otros criterios. Estos reflejan principalmente dos posiciones diversas, que pueden entremezclarse pero que, de modo idealtípico, cabe distinguir claramente entre sí. En efecto, según Weber, dos son los criterios según los cuales orientamos nuestras acciones (y las juzgamos, así como juzgamos las del prójimo). Uno es el de la *ética de los principios* o de la *convicción*. Ésta, la *Gesinnungsethik*, se atiene a los principios que la rigen. Sigue imperativos. Cumple lo que hay que obedecer porque así está ordenado, o así se siente como obligación moral. Inspira sacrificios ante la familia, lealtad a un amante, probidad en las transacciones comerciales o administrativas, fidelidad a la autoriad legítima o a la patria. Una persona decente es una persona con principios. Por lo tanto, aunque la ética de la responsabilidad parezca obedecer a fuerzas arracionales (cuando no irracionales, cosa que Weber no titubearía en reconocer) entraña también una suerte de racionalidad. Las fuentes últimas de la acción podrán carecer de racionalidad pero la coherencia moral del buen cristiano, del honesto socialista, del político obediente a la Constitución, del ciudadano que cumple de buen grado con el fisco, son expresión de racionalidad de convicción.

Frente a tal ética Weber detecta otra, de índole diversa, en la que predomina la consideración de los resultados de la acción. Es la *ética de la responsabilidad* o *Verantwortungsethik*. Aquí el sujeto moral considera ante todo las consecuencias posibles de su conducta y las de los demás. Es la ética consecuencialista, la que nos invita a sopesar las ventajas y desventajas, los bienes y daños previsibles del comportamiento. Nos inspira lo que conviene hacer en un momento determinado para producir un bien o causar los menos daños posibles. Desde la mentira piadosa y cotidiana hasta esas redes de hipocresía a las que llamamos civilizaciones, pasando por numerosas decisiones de grave trascendencia, la ética de la responsabilidad permea nuestras vidas. (Lo cual no significa que todas las mentiras piadosas ni toda hipocresía pertenezcan a ella: sólo que en ciertos casos pueden llegar a formar parte del comportamiento res-

ponsable.) Como la de los principios, la ética de la responsabilidad obedece a una racionalidad. En el primer caso se trata de coherencia con lo que afirma creerse, en el segundo coherencia con la necesidad del mal menor o del bien obtenible mediante ciertas transacciones, a veces inocuas y otras, no tanto. La racionalidad de la moral imperativa suele ser sustancial (mana de unos principios inapelables) y la de la consecuencialista tiende a veces a ser formal (obedece a criterios de buenos modales, de evitación de males innecesarios, de tacto y delicadeza). Weber es el primer pensador en distinguir, con ello, entre una *racionalidad sustancial* y una *racionalidad formal* en la conducta y las instituciones. En resumen, y como dice Weber, en su ensayo *La política como vocación*:

> Es menester ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a *dos* máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediablemente opuestas: puede orientarse conforme a la 'ética de la convicción' o conforme a la 'etica de la responsabilidad'. No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción [...] Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción como la que ordena [...] «el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios» o bien una ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción.

Ambas éticas, la de los imperativos y la consecuencialista, poseen su racionalidad respectiva, pero suele acaecer que sus representantes más militantes se la nieguen mutuamente. Para muchos consecuencialistas los que sólo se atienen a principios son fanáticos y fundamentalistas. Para las gentes de principios inflexibles, los consecuencialistas son relativistas, cínicos, oportunistas e inmorales. Weber constata este mutuo rechazo, pero señala cómo en sus formas puras y extremas ambas éticas niegan toda racionalidad. Tanto los fanáticos (que no se atienen a consecuencias) como los oportunistas (que olvidan principios) son peligrosos. El terrorista político daña en nombre de la patria y la libertad del mismo modo que el oportunista puro rechaza todo principio y erosiona toda moralidad con su cinismo y corrupción. Esto no significa que Weber adopte un criterio equidistante entre ambos criterios: entraña más bien una conciencia angustiada por su parte ante las tensiones morales a las que se ve sometida toda vida social.

Weber, pues, identifica y aísla dos modos de moral así como dos vinculaciones de cada modo a la racionalidad. En efecto, cada una de ellas posee una racionalidad, pero llevada a su extremo, esa racionalidad se esfuma, para dar paso a una extrema irracionalidad. No termina aquí su reconocimiento de la complejidad. Además, asume que los criterios morales pueden ser irreconciliables. Una moral de principios, por ejemplo, puede indicarnos que es menester imponer una fuerte redistribución de la riqueza en una sociedad determinada, pero esa misma moral puede indicarnos que no es menos importante mantener un buen nivel de desa-

rrollo económico en la misma sociedad. Sin apelar al consecuencialismo (¿qué repercusiones tendrá esta o aquella política económica para esta o aquella clase social?, ¿para este o aquel país que no es el mío?) podría suceder que el principio redistributivo, si se pone en práctica a rajatabla y de pronto, socave el principio de la riqueza general, o viceversa. Weber, por lo tanto, abrió un camino poco explorado hasta entonces por la filosofía moral, que era el de su contextualización sociológica, sin merma alguna para las necesarias tareas especulativas de la primera.

12.2. La vocación

Ni la francas concesiones realizadas por Weber a los méritos de una moral utilitaria y consecuencialista ni sus reservas ante los excesos de la moral guiada por principios inflexibles deberían ocultar su abierta simpatía por la rectitud de una vida inspirada en principios de obediencia y entrega a ideales. El peso de Kant en Weber se manifiesta una vez más en sus inclinaciones éticas. Su propia trayectoria personal, integridad académica y como intelectual público, lo reflejan diáfanamente.

Hacia el fin de su vida Weber pronunció dos conferencias a sus estudiantes, transformadas luego en sendos ensayos, que completan y amplían sus consideraciones éticas y avalan, pienso, lo que acabo de afirmar. Se trata de *La ciencia como vocación* y *La política como vocación*. (Se publican en 1919, año en que Weber toma parte en las negociaciones de paz en Versalles y es elegido a la ejecutiva del Partido Democrático Alemán.) Deben ser traídas a colación para matizar las posiciones weberianas con respecto a la moral así como para redondear su concepción de la vinculación entre voluntad y determinismo social.

Como se recordará, Weber prestó singular atención a la noción protestante de *Beruf*, llamada, o vocación de Dios al creyente para que entregara su vida a la fe y a la salvación a través de las obras. La llamada divina al retiro espiritual o a esconderse del mundo en un convento tenía para él menor interés sociológico, sobre todo si de explicar modificaciones significativas en la vida económica se trataba. Es por esa razón por la que explora, en la *Ética protestante*, la plasmación espiritual de la vocación en la actividad mundana, productiva y adquisitiva, pero austera y frugal, del buen calvinista. Hay en él, y en especial en el empresario, un *ascetismo mundano*, un culto al trabajo, que el empresario, es decir, el burgués paradigmático, siente como una vocación, una entrega. La ascesis empresarial, fruto de esa mundana vocación, llegaría ser abandonada, andando el tiempo, por una burguesía parasitaria, dada a vivir sin esfuerzo de los intereses devengados por el capital, e inclinada a lo ostentoso y al hedonismo vulgar. En momentos anteriores de la historia, sin embargo, esa burguesía desempeñó una función decisiva para la innovación técnica, el crecimiento económico y consolidación de una sociedad civil. Aunque Weber no se hizo ilusión alguna acerca de la dura

explotación capitalista a la que sometían los amos de la industria y las finanzas al proletariado, ello no fue óbice para que se fijara también en el empeño de la clase empresarial por triunfar según unas reglas de trabajo, reinversión y abnegación capitalista e industrial que representan una suerte de vocación.

El origen religioso de la vocación moderna es obvio, según Weber. No queda confinado, una vez mundanizado•y secularizado, a la ética del financiero, capitalista o capitán de industria. Se amplía también a otras personalidades que la modernidad genera y que, a su vez, ellas mismas fomentan. Una de ellas, altamente significativa, es la del científico, cuya ética es la de una entrega inspirada, una llamada o vocación, hacia la búsqueda desapasionada y ascética de la verdad según las reglas de la ciencia y la imparcialidad observadora. Santo laico, individualista, vocacionalmente comprometido con su propia dignidad de indagador de la verdad, el científico representa algo carente de precedentes, al menos con tanta nitidez, en otras civilizaciones. (Como en el caso del empresario, tampoco Weber lo idealiza: hay científicos deshonestos como hay empresarios sin escrúpulos, pero ambos son desviaciones de los tipos ideales con los que toda sociología debe trabajar para explicar y comprender situaciones siempre más borrosas que su modelo, así como una acción social menos clara en sus contornos o diáfana en sus significados de lo que la realidad nos depara.) El científico representa, más que nadie, la plena secularización de la vocación religiosa, si bien la entrega a los ideales de la ciencia no carece de afinidades con la piedad de buen creyente. Su cultivo es una devoción, una religión secular para el hombre de ciencia. Por lo menos la abnegación y entrega a la verdad de muchos científicos así lo recuerda.

En sus reflexiones sobre el político Weber, un hombre preocupado por la esfera pública que hubiera tal vez deseado participar más en ella, se dirige a los estudiantes de un país derrotado tras una terrible guerra, con una llamada a la política como vocación, como cumplimiento patriótico a través de la fuerza de carácter, es decir, de nuevo, como cierta dedicación responsable que exige ascetismo patriótico. Es como si Weber, el sabio, intuyera las miserias y debilidades en las que iba a caer la República de Weimar que sustituyó al imperio germánico que acababa de perder la guerra. Sin hacerse ilusiones respecto a los oportunismos, cambalaches y mezquindades de la vida política, Weber desea restaurar la dignidad de una profesión en cuyas manos está el destino de la democracia y la decencia pública de su país. Aquí la ética de los principios debe combinarse prudentemente con la de la responsabilidad. Más que nunca Weber insiste en el hecho de que ambas éticas, aisladas y en su extremo, traicionan sus componentes racionales respectivos para caer en la máxima irracionalidad: o el fanatismo de los posesos o el pragmatismo cínico de los oportunistas.

El político ideal de Weber responde a los ideales ilustrados de mesura y razón expuestos por Goethe. Más patriótico que nacionalista, más

universalista que neotribal, Weber apela a valores de equilibrio, interés general y, sobre todo, amor a una cultura humanista aliada a la ciencia que es la europea. (En su caso, una cultura ligada a una amplia burguesía ilustrada, mejor dicho, a una ciudadanía educada, o *Bildungsbürgertum.*) La especialización creciente, presiente Weber, no augura nada bueno, puesto que cada vez sabemos más de menos cosas. Al perder, cada uno desde su esquina, la visión general, damos paso a los arbitristas y a los demagogos. Los acontecimientos posteriores le dieron por desgracia la razón. La educada clase cívica en la que Weber cifraba sus esperanzas no supo habérselas con el período más tenebroso por el que había de pasar la nación alemana en toda su historia.

13. **La jaula de hierro**

A despecho de la profunda inclinación histórica de toda la obra weberiana, su sociología constituye siempre, en el fondo, una meditación en torno a su propio tiempo. Sus indagaciones sobre pueblos y civilizaciones distintos a los occidentales o sobre la acción de gentes del todo ajenas al mundo moderno surgen con la intención de contrastarlas con éste, o bien para detectar tendencias que nos han conducido a lo que somos, así como a los problemas con los que hoy nos enfrentamos.

Max Weber interpreta el mundo contemporáneo a partir de una teoría de la racionalización como corriente histórica potentísima pero también a partir de su convicción profunda de que todo proceso de ese calibre tiende a transformarse paulatinamente en algo distinto que, con harta frecuencia, viene a ser su contrario. Los ejemplos de tal fenómeno han abundado a lo largo de este Capítulo. El caso más significativo, considera Weber, es el del destino de la razón en el mundo moderno. Surge tal mundo como resultado de una senda, llena de altibajos, recorrida por el progreso de la razón en todos sus aspectos. Ni la razón ni la racionalización han avanzado por igual en todos sus flancos: mucho mayor ha sido su avance en el campo de la ciencia que en el político, como es obvio. Además, razón e irracionalidad se mezclan. Así, sin duda el traficante de esclavos en la era de la expansión capitalista ultramarina realizaba sus cálculos como buen negociante o explotaba a sus víctimas en las plantaciones coloniales, para entrar con singular capacidad calculadora en los grandes mercados del café, el azúcar o el algodón. El progreso de la mentalidad contabilizadora y calculadora no vino acompañado en semejantes casos de una racionalidad sustancial, ligada a la moral universalista, sino a la mera racionalidad formal y especializada de la maximización de beneficios a toda costa y sin miramientos. Reconocido esto, sin embargo, el progreso de la humanidad basado en una implantación progresiva y secular de todas las formas de la racionalidad, comenzó a avanzar sin freno. (*Todas* incluye aquí las expresiones más dispares de la racionalización progresiva del mundo, incluida la estética:

Weber intenta probarlo al explorar un fenómeno tan distinto al mercado capitalista como es la evolución de la polifonía y la música europea moderna, y en especial la del piano.) Para seguir con el ejemplo de la esclavitud, su abolición (decisión racional, sin duda, a la vez que razonable) se produjo al fin, y provino precisamente de la civilización occidental, no de otra. Mercaderes cuasicapitalistas, capitanes preindustriales, patronos puritanos y acumuladores de riquezas los ha habido en muchas civilizaciones pero, una vez más, sólo en una, la Occidental, se logró que su mentalidad, así como los principios universalistas de la ciudadanía por un lado, y de la ciencia, por otro, se aliaran definitivamente con ella.

No obstante, tan pronto como Weber toma el pulso a esa civilización en su propio tiempo, comienza a tener dudas sobre su porvenir como sede de la racionalización general. En el caso paradigmático de la burocracia, ya vimos cómo Weber supo poner de relieve, sin ambages, su capacidad de plasmar la racionalidad, imponer un tratamiento general e igualitario a toda la ciudadanía, enfrentarse con instancias particulares según principios impersonales de justicia, permitir la eficacia de los poderes públicos legítimos y facilitar la prosperidad de empresas y enteras clases sociales. Junto a estas repercusiones, las disfunciones que genera una burocracia ineficaz o corrupta, con todo y ser muy serias, empalidecen. Corrupción e ineficacia tal vez sean superables a la larga. Lo que lo es menos, Weber subraya, es aquella tendencia histórica profunda y reciente de la burocratización progresiva del mundo que podría conducirnos a un universo hiperregulado, hiperadministrado, cuya inflación normativa podría eclipsar la libertad de la ciudadanía y ahogar el arte de la política. En ese caso sufriría también la privacidad de los ciudadanos y el albedrío de cada cual, así como su derecho a elegir la vida que le apetezca. Por otra parte una burocratización desbocada nos arrastra a una economía ineficaz: las observaciones de Weber acerca de las nacionalizaciones prusianas de los ferrocarriles y de la minería ya intentaron demostrar que el estado no es mejor empresario que los dueños privados de tales explotaciones. El intervencionismo, opinaba, entrañaba una inflación administrativa que no podía augurar nada bueno para la ciudadanía y la sociedad civil.

La crítica de Weber —con todo y con corresponder a posiciones liberales clásicas en materia económica— va más allá de los argumentos tradicionales de esa escuela. Lo que de veras le preocupa es que la máquina burocrática de la modernidad, hipertrofiada, llegue a constituirse en una *jaula de hierro* para unos seres humanos que habían esperado algo muy distinto de la civilización moderna. Unas gentes que habían creído haberse liberado de las servidumbres del despotismo para gozar de los bienes morales que depara vivir en un universo de ciudadanos, no vasallos, pletórico de creatividad, iniciativa, y respeto por los derechos de cada cual. Y que se encuentran en un mundo despersonalizado, en el que todo depende del control técnico sobre la naturaleza. Quién iba a decir, reflexiona Weber hacia el final de su *Ética protestante,* que:

> [...] la preocupación por los bienes terrenales que debía pesar sobre los hombros de los santos *(los buenos puritanos)* sólo como si de un liviano manto se tratara, del que uno puede desembarazarse en cualquier momento [permitiera que] la fatalidad transformara ese manto en jaula de hierro.

El crecimiento estatal y su ideología intervencionista, combinado con la aparición de empresas gigantescas con sus tentáculos internacionales, no auguran que estas corrientes hostiles al individualismo, la emulación entre ciudadanos y la ética de la superación vayan a amainar, piensa Weber. La dominación legal racional se trastoca, a través de la preeminencia de lo burocrático, en su contrario, pues pierde el soporte esencialmente político y de soberanía popular de la que solía manar la autoridad de funcionarios, administradores y burócratas. Si estas tendencias se plasman en la esfera estatal, también lo hacen en los partidos políticos, cada vez más alejados del movimiento carismático que les dio vida, cada vez más controlados por funcionarios a su servicio y rutinizados en su conducta. Así, en sus comentarios de 1918 a la revolución bolchevique en Rusia, pocos meses después de que hubiera tenido lugar, Weber siente la premonición de que a pesar de su antiliberalismo esencialmente antiburgués y su igualitarismo militante, va a representar una victoria del estatalismo burocrático. Detecta en ella las tendencias que había percibido en el intervencionismo occidental, que él ya había notado en el autoritarismo germano de Bismarck. La dictadura del funcionariado, no la del proletariado, es la que esperaba a los pueblos de las nuevas repúblicas soviéticas.

Nada parece indicar que los acontecimientos posteriores hubieran permitido a Weber matizar, en un sentido menos sombrío, su diagnóstico sobre el porvenir de la democracia occidental y de la burocracia. Su preocupación por la política social y por el fomento del estado de bienestar, que impulsó toda su vida, responden a un espíritu liberal progresista moderado que permiten situar a Weber en las filas del pensamiento reformista. Para él el funcionariado y la administración debían ser medios neutros para el fomento de un orden político y económico más justo, de modo que sus prevenciones antiburocráticas no eran las de un liberal dogmático, ni mucho menos. Pero poca duda cabe de que sus temores acerca de la funcionarización y burocratización del mundo, así como la del férreo enjaulamiento administrativo y regimentación de la ciudadanía, eran muy serios.

La homogeneización burocrática de la modernidad, pensaba Weber, iba acompañada en la esfera de la cultura de un fuerte pluralismo de valores, fenómeno con el que contrastaba. Este pluralismo, necesario y beneficioso en principio para toda cultura compleja y creadora, en sus fases más recientes socavaba paradójicamente la necesaria unidad de nuestra civilización. Si el monoteísmo había sido un paso decisivo de avance sobre el antiguo politeísmo, la fragmentación ideológica y credencial de

la modernidad liberal nos había hecho caer en un mundo peligrosamente relativista. Lo que Weber llamó el *politeísmo de los valores* ha sido una consecuencia peligrosa del pluralismo cultural e ideológico, un fenómeno que, en su origen, es fruto de la tolerancia y que a su vez la fomenta. Trivializado en los últimos tiempos, sin embargo, conduce a situaciones perniciosas. Si cada cual sirve o adora a sus propios ídolos o verdades y afirma que los de los demás carecen de sustancia, o asevera que todos valen lo mismo, podría darse que cayéramos a la postre en una situación de confusión en la que nadie o muy pocos tuvieran el coraje de afirmar o defender creencias firmes en valores universales y dignos. Mientras tanto, gentes perversas, armadas de fanatismo y relativismo moral, querrán domeñar y manipular nuestras vidas y sumirnos en la intolerancia y el cinismo.

La concepción weberiana de la 'jaula de hierro' que la modernidad engendra entraña un desasosiego ante la posibilidad de que los ideales renacentistas, y sobre todo ilustrados y racionalistas, sufran en su desarrollo la más trágica de las tergiversaciones históricas. Y que ello suceda a causa de sí mismos, de su propia lógica. El desencantamiento del mundo puesto en movimiento por la racionalización culminaría así en el propio socavamiento de la razón que otrora le dio vida. El destino irracional de la razón, encarnado en la metáfora de la jaula de hierro, ocupa así un lugar central en la melancólica visión weberiana. Un lugar no menos crucial que el de la alienación en Marx o la anomía en Durkheim. Alienación, anomía y desencantamiento forman tres grandes concepciones afines, surgidas directamente de la teoría social, que han venido a inspirar la filosofía de la modernidad avanzada. Son, juntos, componentes esenciales de nuestro discurso e imaginación que expresan nuestros peores temores. Sin embargo, en la medida en que nos esforzamos por superar los riesgos que señalan, son también indicadores de los males a combatir.

14. La herencia de Weber

Weber estaba destinado a constituirse en uno de los sociólogos de mayor influjo de toda la historia de la disciplina. El alcance de su obra, en vida, con todo y con ser considerable, y de gozar de un gran respeto en la Alemania culta de su época, fue limitado. A pesar de la magnitud de su obra Weber no fundó una 'escuela' como hiciera Durkheim en Francia. Con el tiempo, empero, se produjo una progresiva recepción de esa obra en la ciencia social así como la incorporación de sus hallazgos, hipótesis y teorías al acervo común, no sólo de la sociología contemporánea, sino a los campos de la filosofía moral, la ciencia política, la crítica y especulación sobre la modernidad y, en general, a nuestra imaginación y modo de pensar nuestra condición presente.

La promulgación de la obra de Weber como parte nuclear del canon de la sociología se realizaría con la gran síntesis del saber recibido que confeccionara Talcott Parsons (1902-1979) en su *Estructura de la acción*

social de 1937. [Esta obra fue precedida por la presentación de Weber en Francia a través del admirable escrito de Raymond Aron (1905-1983) *La sociología alemana contemporánea*, de 1935.] Antes, sus opiniones políticas habían llamado la atención —así como su patriotismo universalista, que irritó tanto al general Ludendorff que éste llegó a acusarle de traidor— y también lo hicieron algunas de las sociológicas. No pocas, como su participación en la *Methodenstreit*, sus ideas sobre la relación del capitalismo con el protestantismo, y sus esfuerzos por presentar una alternativa (en parte) a la interpretación marxista de la historia, ya habían generado cierto debate. Mas sólo el paso del tiempo, junto a la superación de algunas necedades sobre si Weber es en realidad sociólogo, economista, o pensador político, cuando es obvio que de todo ello participó, abrieron las puertas a un interés que no ha cesado.

La crítica de la razón instrumental, del totalitarismo burocrático de los regímenes fascistas y stalinistas del siglo XX y de los abusos irracionales del capitalismo transnacional han hecho que un considerable número de intelectuales volviera su vista a pensadores como Schopenhauer y Nietzsche y muy especialmente, Weber, ya que frente a las abstracciones de los primeros, el último aduce argumentos sobre una vasta y sólida base empírica. Con Weber hay que argumentar con los datos en la mano.

Por su parte, las crecientes críticas al positivismo que se han hecho sentir en las ciencias sociales han supuesto un reforzamiento de la aportación weberiana a la moderna epistemología de tales ciencias. La incorporación de la subjetividad weberiana a lo que Karl Popper había de llamar 'lógica situacional' como modo específico, clásico, de toda la ciencia social, de Aristóteles a Marx, pasando por Adam Smith, y de éstos a Weber, que asume intencionalidad y una mínima racionalidad a los seres humanos en su conducta, ha tenido consecuencias serias en el pensamiento social contemporáneo, amén de enlazar con las concepciones básicas tanto del liberalismo como del socialismo democrático. Las teorías contemporáneas sobre tría (o elección) racional, racionalidad instrumental y cuestiones afines (inclusa la teoría de juegos y el estudio de las negociaciones y de la acción colectiva) han desarrollado las intuiciones e hipótesis seminales de Weber en ese terreno.

En cuanto a la explicación causal de fenómenos sociales altamente complejos, la aportación weberiana de 'afinidad electiva' —o su importación a la ciencia social desde la literatura goethiana— ha atraído mucha atención, si bien suele reconocerse que es un concepto algo borroso. La afinidad electiva no indica que haya una relación clara de causa a efecto, pero sí que, en el mundo social, ciertas creencias producen un ambiente favorable para que se engendren conductas de una índole específica: la afinidad electiva produce un proceso de convergencia y estímulo indirecto entre una esfera de creencias y mentalidad y otra de conducta palpable. El debate sobre este asunto sigue abierto.

La mayor aportación de Weber, a mi juicio, es la capacidad de sus conceptos y teorías por generar aumento de conocimientos. Más que re-

futaciones convincentes (que ignoro) sus conjeturas han servido para abrir nuevas líneas de indagación y avances en nuestro saber. Ello ha ocurrido en el campo de las interpretaciones de las civilizaciones antiguas, la dinámica económica medieval, las relaciones entre capitalismo y religión. También en la exploración de sus conceptos. Por ejemplo, su noción de carisma ha provocado investigaciones notables en el campo de la sociología de la religión, que no sólo lo han matizado, sino que lo han situado en contextos inesperados como son los de un mundo secularizado e invadido por la cultura mediática. También la racionalización ha sido considerada en tal contexto, y se ha aplicado a situaciones de mercadeo, publicidad y consumo masivo de productos. En el campo del desarrollo económico, psicólogos sociales y teóricos del capital humano y del social han intentado aplicar las nociones weberianas de mentalidad, conocimientos individuales y éxito mundano para explicar el subdesarrollo de ciertas partes del mundo. Ello engendró un debate muy intenso entre los teóricos marxistas o marxistizantes de la dependencia y el neocolonialismo, por un lado, y los liberales weberianizantes, de otro. Mucho antes, el gran sociólogo y moralista yanqui Thorstein Veblen (1857-1929) coetáneo de Weber, y sin influjo suyo, había explorado un tema fundamentalmente weberiano en su *Teoría de la clase ociosa*, al considerar la transformación de la ética puritana en el exhibicionismo de los nuevos ricos y capitalistas norteamericanos y analizar los fundamentos de la sociedad consumista. Lo cual es una indicación más de que los pretesentimientos y temores weberianos no eran sólo suyos. Weber mismo mostró su respeto por su obra, que examinaremos en el capítulo 12.

El campo en el que la aportación de Weber ha sido decisiva y ha abierto una senda de fácil seguimiento ha sido en el de los estudios empresariales, administrativos y burocráticos. Amén de su influjo sobre la ciencia y sociología políticas, el modelo weberiano de autoridad racional seguido del de su tipo ideal de burocracia y funcionariado ha sido el punto de partida para incontables pesquisas. Bajo la inspiración de Robert Merton se inició en Estados Unidos una importante corriente de estudios de las organizaciones formales (durante los años 50 y 60) seguida por renovados esfuerzos en los 70, allí y en Europa, por desentrañar empíricamente la estructura, dinámica y cultura organizativa de los modernos aparatos burocráticos y empresariales de control. Fue así como las especulaciones sobre corporatismo, neocorporatismo y sociedad corporativa encontraron una vinculación con la obra weberiana. Por su parte, quienes mayores prevenciones tenían contra Weber, los mismos marxistas —sobre todo dentro de la tradición trotskista— a partir de Bruno Rizzi con *La burocratización del mundo* de 1939 y de la posterior y célebre *La revolución gerencial* de James Burnham, enlazaron con las posiciones weberianas.

La recepción de Weber ha sido tan potente como difusa. Hay individualistas metodológicos de estricta obediencia en sociología que se dicen weberianos, como los hay inclinados a la historia y al evolucionismo

de las civilizaciones que reconocen su deuda con Weber pero parecen olvidarse de la subjetividad y el significado, que tan cruciales son en él, para explorar grandes tendencias. La presencia más obvia del sabio, en mi opinión, se encuentra en la obra de los sociólogos de la acción, que estudian no sólo conductas individuales sino también movimientos sociales sin suponer que los seres humanos carezcan del todo de albedrío y razón independiente de los determinismos externos ni que su vida esté libre de juicios morales.

Referencias bibliográficas

La bibliografía weberiana es ya extensa en castellano. Una excelente introducción general es la de Julien Freund *Sociología de Max Weber* (Editorial Península, 1986) traducida por Alberto Gil Novales. Juan Francisco Marsal publicó una concisa introducción a Weber con el título *Conocer Max Weber y su obra* (Barcelona, Dopesa, 1978). Stefan Breuer en su *Democracia y carisma: la sociología política de Max Weber* cubre los aspectos indicados en el título (Generalitat Valenciana, 1996). *Economía y sociedad* de Max Weber, traducida por Wenceslao Roces fue publicada por el Fondo de Cultura Económica (México, vols. I y II, 1969). Recogí y traduje del alemán algunos ensayos metodológicos principales en Max Weber *La acción social* y de allí proceden varias citas de la Sección 3 (Península, 1984, con Introducción de J. F. Yvars y mía). Una edición de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* es la publicada en Barcelona por Península, traducción de Luis Legaz Lacambra, 1969, con reedición en 1994. Sus *Escritos políticos* fueron publicados por Folios Ediciones, de México, en 1982, y por Alianza (traducción de Joaquín Abellán), en 1991. Taurus, de Madrid, publicó en 1998 sus *Ensayos sobre sociología de la religión* (vols. I y II, dirigidos por José Almaraz y Julio Carabaña). Y Alianza, en 1967, reeditándolos múltiples veces hasta el 2000, sus dos ensayos sobre la vocación *El político y el científico* traducidos por Francisco Rubio Llorente, con introducción de Raymond Aron. (Véase también Max Weber *La ciencia como profesión/La política como profesión,* Editorial Espasa, Colección Austral, 1992, traducidos por Joaquín Abellán, con el prólogo de Raymond Aron).

El estudio de Gina Zabludovsky *Patrimonialismo y modernización: Poder y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber* (publicado por el Fondo de Cultura Económica, en México, 1993), además de incorporar una lúcida presentación de la sociología política weberiana de los pueblos no europeos, extiende sus conceptos a países, como los de Hispanoamérica, no estudiados por Weber mismo. La misma investigadora, en *Sociología política: el debate clásico y moderno* (Universidad Autónoma de México, 1995), presenta varios estudios en que sitúa a Weber dentro de varias teorías y discusiones sociológicas posteriores. Véase también Rafael Llano *La sociología comprensiva como teoría de la cultu-*

ra. Un análisis de las categorías fundamentales del pensamiento de Max Weber, en la colección Politeya, del CSIC, Madrid, 1992.

Por lo que respecta a mi alusión a Weber como representante de la lógica situacional, véase S. Giner «Intenciones humanas, estructuras sociales: introducción crítica a la lógica situacional», en M. Cruz, comp. *Acción humana* (Ariel, 1998, pp. 21-126). En este texto intento adentrarme, entre otras cosas, por las cuestiones que deja abiertas la noción weberiana de racionalidad y la acción racional; al hacerlo reproduzco parte del legado postweberiano en este terreno. Jon Elster en *Tuercas y tornillos* (Barcelona, Gedisa, 1993, traducido por Antonio Bonanno) explora la acción humana (Capítulo II), en especial la tría racional instrumental, de modo que amplía y matiza cuestiones que quedaron algo ambiguas en el planteamiento weberiano original.

Para un análisis de la exploración sociológica posterior de la noción weberiana de carisma, véase el capítulo 4 de mi libro *Carisma y Razón* (Alianza Editorial, 2003) pp. 147-178.

El estudio de José María González García *Las huellas de Fausto: la herencia de Goethe en la sociología de Max Weber* (Tecnos, 1992) esclarece la tradición cultural e intelectual sobre la que se apoya Weber. Otro estudio del mismo autor, *La máquina burocrática: afinidades electivas entre Max Weber y Kafka* (Madrid, Visor y La Balsa de la Medusa, 1989) explora modos paralelos y afines con los que literatura y sociología se enfrentan con fenómenos similares. Da muy buena cuenta de la teoría weberiana de la burocracia y la administración estatal moderna y extiende sus reflexiones a la aportación del hermano de Weber, Alfred, en este terreno. El malogrado Roberto González León confeccionó una importante tesis doctoral sobre *El debate sobre el capitalismo en la sociología alemana: la ascesis en la obra de Max Weber*, que Andrés Bilbao editó en el Centro de Investigaciones Sociológicas (1998) y que cubre el tema con ejemplar rigor. Por su parte, la Institució Alfons el Magnànim, de Valencia, publicó una traducción de la biografía del autor compuesta por su esposa: Marian Weber, *Max Weber*.

Los textos de Weber sobre los que se ha elaborado este Capítulo se hallan en los diversos volúmenes del *Max Weber Gesamtausgabe* publicado por JCB Mohr (Paul Siebeck) de Tubinga, bajo la dirección de Rainer Lepsius y Wolfgang Mommsen, a partir de 1988.

CAPÍTULO 11

LA URDIMBRE DE LA MODERNIDAD: SIMMEL

1. Semblanza de Georg Simmel

Georg Simmel era un lustro mayor que Weber, pues nació en 1858, en Berlín, año también del nacimiento de Durkheim. La orientación y el contenido de su obra aconsejan que sea presentado en último lugar entre los sociólogos que fraguaron el canon de lo que iba a ser, definitivamente, la disciplina.

Hijo de una familia judía berlinesa, tan culta como acomodada, Simmel vio la luz en uno de los lugares más emblemáticos y cosmopolitas de la capital prusiana: la encrucijada de la Leipzigerstrasse con la Friedrichstrasse. Algún autor ha visto cierta coincidencia significativa entre tal cuna y el estilo urbano, universalista, desenraizado y analítico de este gran pensador, que tomó la sociología, para fortuna de ella, como el lugar desde el que realizar su tarea intelectual.

Su padre, converso al catolicismo por oportunismo, murió cuando Simmel era menor. Su madre, también hebrea, había sido bautizada en el protestantismo de niña. Sin salir del influjo de su autoritaria madre, Simmel recibió entonces el apoyo de un culto tutor, editor de música, que le permitió seguir sus inclinaciones y estudiar (con espléndidos maestros) filosofía e historia en la Universidad de Berlín, al tiempo que asistía a cursos de ciencias sociales y psicología. En 1880 le fue rechazado un estudio etnográfico sobre el origen de la música que presentó como disertación doctoral. No obstante, fue aceptada como tal, al año siguiente, un trabajo sobre la naturaleza de la materia según Kant.

Permaneció en aquella universidad, en la que logró ser nombrado 'docente privado' o *Privatdozent.* (Algo así como profesor no numerario, cuyo puesto dependía de la matriculación del estudiantado.) Su pecunio personal le permitió, sin embargo, enseñar los más diversos temas, casi todos filosóficos, que escuchaba un público tanto estudiantil como de ciudadanos cultos berlineses, cautivado por su brillante estilo y retórica sutil. (Ello tal vez sorprenda a sus lectores de hoy, puesto que su estilo como escritor, siempre lúcido pero abstracto, cristalino pero concentrado en cada frase, difícil sin ser oscuro, no corresponde al de la brillantez

oral: no conozco otro sociólogo cuyas palabras requieran ser releídas casi a cada paso para enterarse, dejando claro está, de lado a quienes piden ese esfuerzo por razón de su oscuridad, incompetencia retórica, o porque tienen en realidad poco que decir.) Así siguió durante una quincena de años. Mientras tanto sus publicaciones despertaban un creciente interés internacional y eran traducidas a numerosos idiomas. No obstante, el rápido éxito intelectual de Simmel —fue pronto considerado como el sociólogo más eminente de Alemania, incluso por no pocos en su propio país— no fue acompañado por el académico.

En 1890 se casó con Gertrud Kinel, una intelectual germana, autora de estudios filosóficos y literarios, a través de quien estableció estrechos lazos de amistad con Max y Marianne Weber, así como con Reinhold y Sabine Lepsius, entre otras luminarias la época, con quienes entabló relaciones de consecuencias notables para la cultura europea, dado el influjo y hasta magnetismo que ejerció sobre ellas. Baste mencionar los nombres de Stefan George, a cuyo círculo perteneció, Henri Bergson, Rainer Maria Rilke, Auguste Rodin, Martin Buber, Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Ernest Troelsch y Walter Benjamin, entre otros artistas, científicos y filósofos que fueron amigos o conocidos suyos. Varios departieron con él en su hogar, cuyas tertulias fueron un centro de conversación permanente en un mundo hoy desvanecido cuyas raíces de civilidad dialogante se retrotraían a los salones ilustrados del siglo XVIII. Un mundo cuya supervivencia a partir de 1918 sería cada vez más precaria, hasta extinguirse pronto del todo.

Con 43 años, su universidad se dignó ascenderle algo y concederle el título de 'profesor extraordinario', *Ausserordlentlicher Professor*, lo que continuaba manteniéndole al margen de la comunidad de profesores titulares y catedráticos, y ello a sabiendas, no sólo de su eminencia, sino de sus repetidos intentos por conseguir una cátedra en algún lugar del Alemania. En vano le apoyaron gentes que le querían y admiraban como el eminente filósofo Edmund Husserl o el mismo Max Weber, indignado y avergonzado por lo que estaba sucediendo a su amigo: una combinación del grave antisemitismo que permeaba la sociedad alemana, supuestamente culta, junto a la zafiedad académica de quienes veían en el estilo ensayístico, interdisciplinar e inclasificable de la creciente obra simmeliana algo imposible de definir según las convenciones más estrechas de la academia. Finalmente, ganó la cátedra de Estrasburgo (en una Alsacia a la sazón en manos alemanas) el año en que comenzaría la Gran Guerra, en 1914. Era una universidad provinciana, carente de prestigio. Murió pocos años después, en 1918, tras haber descubierto en sí cierto entusiasmo belicista y patriótico, él que siempre supo mantenerse distante de tantas pasiones tribales. Se mostró distante, incluso, en contraste con Weber y otros colegas de su generación, de la causa pública y los asuntos políticos. Tal actitud no significó indiferencia a empresas académicas e intelectuales importantes. Recordemos así que junto a Tönnies y Weber, Simmel fundó la Asociación Alemana de Sociología. Fue él quien dio la conferencia inaugural.

Simmel, en todo caso, siempre mantuvo una posición marginal, sin acabar de integrarse nunca ni institucional, ni política, ni ideológicamente en ningún ámbito preciso. Simmel no estaba del todo dentro, pero tampoco estaba fuera, de su mundo. Los avatares de su vida —la forma de ella— coinciden plenamente con su contenido, para decirlo aristotélicamente, como a él le hubiera gustado. Georg Simmel es el hebreo que abandona la religión protestante en la que ha sido bautizado, sin entrar en ninguna; el cosmopolita profundamente fiel a su cultura germánica y, en el momento de la guerra, patriótico sin ambages; el intelectual eminente al que sólo se entreabren —y de modo insultante— las puertas de la academia; el sociólogo muchos de cuyos discípulos poco o nada tienen que ver con la disciplina, el filósofo que contribuye al progreso de la sociología; el pensador que es popular en su tiempo pero cuyo mensaje necesita un siglo para ser entendido del todo. Capaz de estudios generales y sistemáticos de la envergadura de la *Filosofía del dinero,* Simmel es también el pensador del fragmento, del aforismo diamantino, de la escritura a veces enigmática. Es, para colmo, un férreo representante del racionalismo tradicional que, sin embargo, genera una teoría de la culminación, y tal vez final, de la modernidad clásica, cien años antes de que algunos observadores occidentales comenzaran a hablar, con más alegría que rigor, del advenimiento de la postmodernidad.

La marginalidad endémica de Georg Simmel durante su propia vida forma la base biográfica de su obra sociológica. Aunque, como siempre, es menester entender y juzgar esta última sólo por sí misma. Simmel escribió mucho y sobre los temas más diversos. Tras la mencionada tesis pergeñó un ensayo hoy clásico en sociología *Sobre diferenciación social,* en 1890, pero dirigió entonces su interés hacia la moral, en sus dos volúmenes *Introducción a la ciencia de la ética*, de 1892 y 1893, obra de la que luego tomaría distancias. En 1900 apareció su ambiciosa *Filosofía del dinero*, y tras un notable número de ensayos, su *Sociología: Indagaciones sobre las formas de la sociabilidad*, en 1908, que contenía también algunos de ellos. A partir de ese momento Simmel pareció alejarse algo de la sociología estricta (salvo en el caso de sus trabajos sobre sociología de la cultura) para acercarse a la filosofía, sobre todo al enfoque llamado vitalista, en el que se sumergió antes de que le sorprendiera la muerte. Dejó una obra póstuma, irrecuperable, pues fue incinerada por la barbarie nazi en 1933. Fue así inmolada por el terror político que, no contento con semejante desafuero, internó en el infierno concentracionario de Dachau al único hijo del matrimonio formado por Gertrud y Georg Simmel, Hans, sólo por ser vástago de sus padres.

La obra simmeliana puede dar una impresión de insuperable dispersión. Para empezar, el interés nuclear de su autor, el sociológico, fue compartido con el filosófico. Sus temas son tan varios —Schopenhauer, la moda, el dinero, la aventura, la subordinación social, el peso del número en la vida social, el carácter femenino, la historia de la filosofía, la moral kantiana, la gran ciudad, el secreto y la sociedades se-

cretas, y así sucesivamente— que invitan a que caigamos en esa errónea noción. Y también a que supusiéramos que Simmel sólo atacara, jugueteando con ellos, los problemas que merecían su (pasajera) atención. No sorprende pues que, ya en su tiempo, y a pesar de la manifiesta profundidad de su aportación, más de algún observador le tildara de diletante. A lo que Simmel respondió que lo era, y hasta aceptó con sabia ironía —y contra los constructores de sistemas cerrados— que él solo vagaba —*ich bin ein Flâneur*— por el mundo, contemplándolo con distanciada pasión (esta última convenientemente oculta) y con la perspectiva y a través del prisma que le era dable poseer con considerable esfuerzo intelectual. No es seguramente casual que el vagabundo intelectual, incapaz de especialización, con la cualidad suprema de no poseer cualidades que le encasillen, contemplador analítico del mundo, fue precisamente inmortalizado por uno de los alumnos de Simmel en Berlín, Robert Musil, autor de una de las más grandes novelas europeas de la época, *El hombre sin atributos*. (Sin contacto con el maestro berlinés, Marcel Proust también compuso a la sazón una novela de semejante envergadura, que posee obvios rasgos simmelianos.) En todo caso, juzgará el curioso lector en el resto de este Capítulo si hay justicia alguna en achacarle las faltas que aquejan la ensayística superficial o deslavazada. Pocos autores hay, como Simmel, que puedan situarse con tanta altura en la tradición que desde Montaigne y Bacon hasta hoy han hecho del ensayo la piedra de toque de su arte y ciencia.

Ello no se debe únicamente a la agudeza de sus juicios e intuiciones, sino al hecho de que Simmel, enemigo jurado de todo sistema cerrado de pensamiento, posee también un núcleo duro de posiciones y criterios generales de análisis, nada arcano, que confiere una extraordinaria unidad de propósito a sus exploraciones sociológicas, filosóficas, estéticas, culturales y económicas, por mucho que éstas tomen las más diversas e insospechadas direcciones. Adentrémonos en él ahora.

2. La sociología relacional

En la obra de Simmel culmina, dentro del período clásico del pensamiento sociológico, la transición intelectual que va desde el afán por ofrecer un relato omniabarcante de la evolución de la sociedad a la tarea mucho más prudente de dar cuenta y razón de procesos sociales de mucho menor alcance. No hay, en la historia de la sociología, una ruptura brusca dentro de esa gran transición teórica. (Con la notable excepción de Pareto, que rompe con todo historicismo.) Así, Tönnies y Durkheim se distancian de los megarrelatos de Comte, Marx y Spencer, entre los más conocidos, pero ofrecen, a pesar de ello, sus propias interpretaciones de la gran transformación sufrida por la humanidad, tanto en *Comunidad y asociación* como en la *División del trabajo social*, respectiva-

mente. Weber da un paso más: a despecho de su pertinaz seguimiento de los avatares y desarrollo de la racionalidad en varias las civilizaciones, y en especial en la occidental a partir del Medioevo, ya su sociología se inhibe de las grandiosidades de antaño. Es más, los fenómenos que Weber aísla e identifica se apoyan en la maestría de los datos que avalan sus siempre cautelosas generalizaciones, así como en la elaboración de conceptos y tipos ideales sumamente rigurosos.

Simmel, por su parte, realiza una labor en buena medida paralela. Como en el caso de Weber la labor conceptual es para él importante. Su sociología también habría de enriquecer la panoplia de nociones con que la diciplina construye y analiza hoy su objeto. En este sentido, una porción de su aportación se sitúa en lo atemporal con el fin de suministrar aquellas nociones sobre los fenómenos estudiados que no se hallan sujetos a los avatares de la historia. Así, hay desigualdades (de castas, clases, políticas, feudales, de linajes) pero hay un fenómeno básico, la desigualdad, que necesita definición: es ahí donde Simmel piensa que es menester también entrar, por lo menos con igual rigor con el que exigen ser estudiadas las expresiones concretas de dicha desigualdad. Por ello Simmel dedicó tanta atención a formas de relación interhumana perennes e independientes de condiciones históricas precisas.

En ningún caso pretende su obra diseñar una evolución general de la historia. Pero Simmel no es ahistórico. Cierto es que se mantuvo al margen de la refriega sobre la especificidad del método de las ciencias humanas (históricas) y las naturales, la *Methodenstreit*, que tanto implicó a Weber. No obstante, ni su declarada atención por lo perenne ni su distanciamiento del gran debate metodológico le impidieron que explorara fenómenos históricos específicos (la aparición de la mentalidad metropolitana, por ejemplo), o que algunos de sus mejores esfuerzos estuvieran dedicados al estudio de corrientes históricas. Uno de ellos consistió en el seguimiento de un fenómeno de enormes consecuencias y larga duración: el origen, desarrollo y ramificaciones de la economía monetaria. Su preocupación por establecer la naturaleza y destino de la modernidad avanzada y su cultura, por si fuera poco, está preñado de conciencia histórica. Simmel solamente niega que exista una ley de desarrollo conjunto para toda la sociedad humana, mas no que cada elemento de la sociedad esté sujeto a sus propios ritmos, fases de desarrollo y hasta leyes naturales. Simmel, por así decirlo, está contra una ley del todo (contra Hegel, Comte, Marx) y a favor de la autonomía relativa de cada situación y corriente social observable.

El rechazo de las meganarraciones no entraña que la tarea simmelana rehuya todo esfuerzo por identificar aquellas *dimensiones esenciales* y muy generales que constituyen la sociedad (o mejor, la sociabilidad) con un tenor que, de momento, puede antojarse libre de toda conciencia histórica. (Recuérdese, una vez más, que *mutatis mutandis*, Vilfredo Pareto también identificó elementos permanentes en la vida social, y descalificó con igual denuedo y hasta hostilidad aquellas teorías de la his-

toria a las que consideraba vastos e infundados relatos del pasado o prognosis gratuitas de un porvenir ignoto.) Para Simmel no hay leyes generales de la evolución social, sólo el hecho de que ciertos procesos —algunos de ellos de envergadura— siguen su propia lógica de desarrollo. Pero el todo —la sociedad, la humanidad— no posee según él ley alguna que lo domine.

Simmel consideraba que la sociología, para acabar de consolidarse como disciplina independiente —preocupación compartida por él con todos los representantes de la era clásica, si bien fuera Durkheim quien tuviera las ideas más pugnaces sobre el asunto— debía acotar una esfera clara y distinta de indagación, no explorada por los demás. Esa esfera era, para él, la ocupada por *las formas de la sociabilidad*, es decir, por aquellos procesos propios de toda vida social que constituyen su urdimbre y estructura. La *sociación* o *Vergesellschaftung* es el nombre con el que evoca tales procesos. Éstos engloban fenómenos como son los la interacción, la diferenciación, la subordinación de unos hombres a otros, la especialización, el intercambio, y así sucesivamente. Como quiera que Simmel siguiera esta aspiración programática con el ejemplo, presentando un amplio conjunto de formas de sociación e interrelación, e insistiera en la importancia de tales formas para la estructura de cualquier sociedad (y para la vida de sus miembros) pronto se le atribuyó a su sociología el apelativo de 'formal'. Tal vez sea una nombre cómodo para algunos tratados introductorios a la historia de la teoría sociológica, pero es a mi juicio manifiestamente pobre (como lo sería llamar sólo 'materialista' a la sociología de Marx, o sólo 'comprensiva' a la de Weber). Pronto veremos porqué.

Simmel no sólo toma distancias prudentes de los grandes relatos sino también de la misma noción de 'sociedad'. ¿Es que alguien ve y palpa una sociedad dada en toda su magnitud? Lo que sí percibe cada cual son relaciones específicas de poder, ingresos, autoridad, subordinación, convivialidad, atracción erótica, hostilidad, en ámbitos circunscritos de actividad entre seres humanos. Hay pues que cuestionar la noción misma de 'sociedad' para dirigir en cambio nuestra atención a las *relaciones* que surgen entre las gentes en cada caso y que sí podemos discernir. Por ello, si fuera preciso un epíteto para indicar la sociología simmeliana, *sociología relacional* sería el más adecuado de todos. A Simmel le interesa identificar las formas fundamentales que adopta la sociabilidad humana y los procesos de sociación, pero más aún le interesa concebir todo ello de modo relacional, como situaciones de mutua causación y de acción y reacción entre seres que coexisten en ámbitos determinados.

Simmel no niega que haya sociedad, pero por lo menos se pregunta qué es exactamene, o como reza el título de su célebre ensayo al respecto, *cómo es posible*. Tradicionalmente a esta cuestión se la suele llamar la 'pregunta hobbesiana' como si fuera Thomas Hobbes el único o primero que se la formulara. Pase, en honor al sabio Hobbes, tal atribución.

Pero fue Simmel quien la reformuló con singular claridad en la sociología moderna. En *¿Cómo es posible la sociedad?*, ensayo que luego incluyó en su *Sociología*, Simmel se enfrenta con una pregunta que no todos se formulan dado lo ubicuo y general de aquello que denota. Con decir que el hombre es un animal social, aristotélicamente, podría pensarse que no hay ya que saber más. Sin embargo, la sociedad humana es tan problemática como enigmáticos son los seres que la pueblan. Penetrada por el conflicto, por intenciones e intereses encontrados, la convivencia de las gentes no es obvia ni fácil.

Kant intentó dar una respuesta definitiva a las preguntas ¿cómo es posible la naturaleza?, ¿cómo entendemos el mundo externo? Consistió ésta en postular unas categorías apriorísticas del conocimiento humano que ordenan el flujo caótico de percepciones que alcanza nuestra conciencia a través de los sentidos. El ser humano está innatamente dotado de unas predisposiciones o categorías epistémicas (el tiempo, el espacio) que automáticamente estructuran sus percepciones de modo que en nuestra mente configuramos el universo (los fenómenos percibidos, esto es, no las directamente incognoscibles esencias que están tras ellos) según un cierto orden.

Simmel adaptó el enfoque kantiano, y lo extendió a la realidad social. Análogamente a la cuestión de cómo es posible la naturaleza, se interroga Simmel cómo es posible la sociedad. Para responder, postula un conjunto de categorías de sociabilidad *a priori* que ordenan sintéticamente nuestras percepciones de la interacción con los demás y les confieren un orden. Son ellas connaturales al ser humano. Hacen posible lo que llamamos 'la sociedad'. La diferencia con Kant, en el caso de la vida social, dice Simmel, es que «la unidad de la sociedad no necesita observador alguno» sino que la síntesis se fragua en la propia interacción sintetizadora (valga la redundancia) entre individuos. Uno a uno, los hombres somos sólo fragmentos. Socialmente, en cambio, forjamos síntesis, tejemos y destejemos redes. La mutua interacción o acción recíproca *(Wechselwirkung)* es un fenómeno radical y originario, la condición *a priori* que posibilita la sociación, es decir, la sociedad. Pero ésta se realiza también a base de otras categorías elementales de sociación. Reproduciré algunas de estas condiciones apriorísticas bajo las cuales se hace posible la sociedad en cuanto hayamos vislumbrado un poco más las ideas de Simmel sobre tal sociedad como noción general.

La sociedad, como tal, piensa Simmel, es una abstracción. Ni siquiera permite, contra quienes opinan que la sociología es la ciencia de la sociedad, constituirse en objeto. Varias disciplinas —la psicología, la economía, la historia— son también ciencias de la sociedad. Lo que Simmel llama la *sociación*, en cambio, la interrelación entre seres humanos, sí que merece una atención aparte. La «sociación —dice— sintetiza todos los intereses humanos, su contenido y procesos en unidades concretas». Vivimos en grupos (es decir, complejos de interrelaciones entre su-

jetos) y entramos en conflictos, intercambios, relaciones de poder, con los demás. Eso sí es observable y digno de meditación. Tales relaciones son siempre mutuas, aunque no dejen de ser asimétricas muchas veces. Simmel insiste en la *relacionalidad mutua esencial* en toda vida social. La sociología es imposible si no indaga el mundo en términos de interdependencia, interacción, acción y reacción. Todo cuanto existe en la sociedad (nada impide el uso de tal palabra, siempre que la entendamos como concepto útil, pero abstracto) existe como relación.

Las implicaciones epistemológicas de estos asertos se hacen pronto aparentes: las esencias desaparecen. O, mejor dicho, los seres humanos, o los colectivos, grupos e instituciones que forman deben ser definidos como haces de relaciones. Sin ellas, no existirían. (Hay un 'simmelismo vulgar' que, sin la más mínima alusión al maestro, domina hoy una gran parte de las tareas sociológicas más rutinarias, y que se limita a entender los fenómenos como cruzamientos de relaciones y fuerzas, a las que llama factores y procura cuantificar o dar expresión gráfica. Ello ha conducido a una *ideología factorialista* muy característica de oficinas consultoras y despachos dedicados a sondeos de opinión o a informes sociográficos utilitarios. Simmel no sólo no es culpable de tales degradaciones. Mas bien es obvio que con los avances del positivismo en nuestro tiempo el factorialismo ideológico hubiera triunfado de igual modo.) El 'giro relacional' que caracteriza la filosofía y las ciencias sociales a partir de principios del siglo XX no es un invento simmeliano, pero Simmel es su precursor más descollante.

Para Simmel el contenido de la conciencia, al igual que el contenido de los objetos, no permite su comprehensión directa. Dentro del espíritu kantiano que inspira su enfoque, los fenómenos relacionales entre tales contenidos, en cambio, sí son percibibles y a veces comprensibles. Las relaciones son pues elementos cognitivos. Desconozo la 'esencia' o el 'alma' de una persona determinada. Pero puedo intentar comprenderla y explicarla, por ejemplo, si me entero que el individuo que observo es padre de familia, médico de cabecera, portugués de nacionalidad, sin afiliación religiosa, morador de una ciudad provinciana, y así sucesivamente. Los individuos y los grupos se definen así por sus relaciones, tanto por las que los identifican como por las que las separan de los demás. Junto al *homo oeconomicus*, al *homo religiosus*, al *homo politicus*, hay un *homo sociologicus* (expresión posterior a Simmel) cuya comprensión debe realizarse por un entrecruzamiento de relaciones, o como dirá él mismo, por *la intersección de círculos sociales* en que cada cual se halla. Tal intersección conlleva una acumulación de roles y funciones sobre el individuo o el grupo. En las sociedades premodernas, la tendencia general era a que los individuos se encontraran rodeados y definidos por círculos concéntricos y estables, no siempre entrecruzados: su familia, su clan, su aldea, su comarca y señor, su iglesia, tal vez su monarca, este último en la distancia. En las modernas, en cambio, la tendencia es a que cada individuo se defina por el hecho de que a través de él pasan tan-

gencialmente círculos diversos, algunos de ellos inestables (la familia conyugal, mientras dura; el trabajo u ocupación contractual, mientras no se pierda; la afiliación política, si la hay; el equipo deportivo al que tal vez pertenezca, y así sucesivamente). La condición situacional moderna es pues más fluida e inestable, más sujeta a identidades y lealtades no siempre congruentes entre sí. La noción regular sociológica de conjunto de roles, más o menos coherente en cada caso particular, o *role set*, tiene así su raíz simmeliana.

Los haces de relaciones que determinan una identidad piden siempre contrarios. Si hay musulmanes, es porque hay infieles (para ellos); si hay ricos es porque hay pobres. Si hay profesores, es porque hay alumnos. Todos estos rasgos definitorios que caracterizan un grupo o individuo se hallan en permanente relación (tensional, conflictiva o armónica, según cada caso) con otros que les rodean. Tensión que no significa que se nieguen: uno necesita a sus oponentes para definirse. Por lo tanto, toda posición social, creencia, conducta es *relativa* frente a otras, con las que se hallan contrastadas. No sólo individuos y grupos son situacionales, sino nuestros contenidos de conciencia y creaciones culturales. La verdad misma consiste en una relación.

Este aserto permitiría que la filosofía simmeliana fuera susceptible de ser interpretada como meramente relativista, puesto que ni su noción de verdad escapa a su visión relacional. Sin embargo, nada sería más erróneo: una cosa es plantear —tal y como hizo Simmel— *la verdad como relación*, e incluso la sociedad como tal (o red de relaciones) y otra, muy distinta, sumirse en el relativismo epistemológico, moral, o de otra índole. Simmel es un pensador clásico, que aspira a conocer lo más arduo de alcanzar para nosotros, la verdad. Asume que tal vez no la alcancemos, pero no es un relativista que afirme la gratuidad de nuestro pensamiento, ni que todo valga según la arbitraria opinión de cada cual. Sólo supone que la verdad es relacional, no que sea quimérica o que cada cual tenga la suya según su capricho.

Verdad y realidad, para Simmel, constituyen dos entidades diferentes. La verdad es única. Tiene que serlo por definición. (Sólo metafóricamente se afirma que 'cada cual tiene su verdad', puesto que salvo los relativistas y nihilistas ignoran que hay una verdad última que engloba las diversas verdades de cada cual.) Cosa distinta es que los modos de acercamiento a esa única verdad sean diversos: no son los mismos los caminos del místico, del científico, del artista. La realidad, en cambio, varía en sus facetas, ambigüedades y polivalencias. De ahí el rechazo simmeliano a definirla nunca unívocamente, como comprobaremos en seguida al considerar su significativa noción de ambivalencia. Hay como mínimo tantas realidades como relaciones hay. Para mayor rigor expositivo y analítico, claro está, es menester concentrarse en unas pocas.

Las relaciones e interrelaciones que constituyen (que hacen posible) la sociedad, a través de los procesos de sociación, poseen tres características cruciales. En primer lugar, no son simétricas ni planas: revisten

características de desigualdad, conflicto, equilibrio y reequilibrio, juego, contradicción, y varios rasgos más. En segundo lugar, esta misma condición significa que la *distancia social* es la que separa y une a las gentes entre sí: los procesos de obligación, deferencia, camaradería, atracción mutua, amistad, convivialidad, respeto, exclusión, inclusión, obediencia, y tantos más dependen de cuán largas o cortas sean las distancias, así como de qué suerte de distancias sean. Los acercamientos y distanciaciones son su aspecto dinámico. Respecto a estos últimos, en su breve e incisivo ensayo *Puente y puerta* Simmel reflexiona la humana inclinación a separar (segregar, excluir, estigmatizar, subordinar) comparándola con nuestra tendencia correspondiente a tender puentes (o vías de acceso) entre las gentes así distanciadas (a veces con sus peajes) así como levantar obstáculos, o abrir (puertas) por las que en general se penetra mediante ritos de paso, invitación a trasponerlas, o derechos propios, como el de penetrar sin más en mi domicilio, que es sin embargo inviolable para los demás. (Tender puentes y franquear puertas son dos procesos de los que Simmel da cuenta a través de los objetos que los representan, elevados a lo metafórico: la metáfora es corriente en la ciencia, y no sólo la social, pero de ella hace Simmel una de sus principales herramientas.) En el puente lo conectado y lo separado se unen estéticamente. En la puerta se concentra en una sola expresión (a la vez física y estética) la afirmación de espacios sociales separados: espacios de poder (el palacio) o de intimidad (el domicilio) para los que hay que poseer, moral o materialmente, la llave de acceso.

La distiancia social, independiente y distinta de la física, sobre todo en las sociedades modernas, con su encogimiento del espacio y el tiempo materiales, se salva así (o se consolida) a través de puentes y puertas, franqueables o no, que determinan los grados de accesibilidad que cada situación o institución admite. La noción de *acceso* (económico, cultural, político, social) estaba destinada a llamar la atención de algunos observadores a principios del siglo XXI y a que fuera considerada como un elemento clave de la modernidad avanzada, puesto que es el acceso o 'inacceso' a datos, información, tecnología, lugares estratégicos, lo que en gran medida determina nuestras posibilidades vitales, o *Lebenschancen*, por decirlo con Weber. Fue explorada por vez primera por Simmel, en el marco de su teorización de la distancia y diferenciación sociales.

En tercer lugar, los universos sociales son galaxias de interrelaciones, son *redes*. La *naturaleza reticular* de la sociedad (o de cada ámbito social determinado) constituye para Simmel una premisa esencial para entender cómo es el mundo humano, tanto como su noción de mutua interacción, o sociación. Bien es cierto que Simmel mismo, a fuer de explícito sobre lo relacional y lo interdependiente, lo fue menos con respecto a su visión reticular. Pero cualquier conocedor de su obra sabe que no es forzar las cosas atribuírsela. Es más, las teorías posteriores de las redes sociales, y hasta la más dudosa que atribuye al mundo entero del siglo XXI la naturaleza de 'sociedad red' tienen su origen en el enfoque simmeliano.

3. Las dimensiones elementales de la vida social

El postulado relacional instaura la sociología simmeliana. Un primer paso consiste en desvelar las categorías fundamentales sobre las cuales se edifica nuestra vida social. Como indicaba, del mismo modo que Kant estableció unas categorías cognoscitivas *a priori* (como el espacio y el tiempo) que permiten al hombre ordenar el caos de las percepciones y dar así sentido a su mundo, Simmel consideró que era menester establecer un conjunto de *categorías sociológicas* que pondrían orden y darían sentido a nuestra interpretación de la vida social. No son, al igual que en Kant, constructos que impone la conciencia del observador, sino atributos de los seres humanos que se fraguan, para la sociología, en las dimensiones constantes y universales que posee la sociación en todo tiempo y lugar. Incluso espacio y tiempo son, en Simmel, relaciones.

El contenido de la conciencia o de la vida sólo puede expresarse en formas específicas, con su propio perfil. Simmel es heredero con matices pero sin soslayo del clásico *hilemorfismo* aristotétilico que distingue entre contenido y forma en los fenómenos. Aunque las formas sean infinitamente múltiples, hay un haz de ellas, relativamente exiguo, que constituye la espina dorsal, por así decirlo, de cualquier conjunto de relaciones sociales o, simplemente, de cualquier sociedad humana. Simmel no pretendió elaborar un inventario sistemático ni exhaustivo de estas categorías apriorísticas, pero sí conceptualizó varias de ellas, con singular rigor. Se perciben algunas afinidades entre las dimensiones elementales simmelianas y los tipos ideales weberianos, pero estos últimos se refieren a formaciones sociales más concretas aún, por generales que sean. Las simmelianas, en cambio, son verdaderamente universales o cuasi universales, y por ende más abstractas. Merced a ellas la sociología se ha hecho con una primera panoplia conceptual de extraordinario rigor. He aquí varias de las más señaladas. Son a menudo simultáneas, de modo que no existe un orden de preferencia en su presentación.

3.1. Sociabilidad y acción recíproca

«La humanidad —dice Simmel— ha creado la sociación como su forma general de vida.» Las «categorías de la experiencia humana» (expresión que sirve de título a uno de sus ensayos) entrañan que todo posea una dimensión social en la vida del hombre, y ello de un modo distinto al de las especies animales. La nuestra, es decir nuestra predisposición a vivir con y a través de los otros, a través de la sociabilidad innata *(Geselligkeit)*, está sujeta a un dualismo radical, según Simmel. Así, si por un lado vivimos mediante la interacción que nuestra sociabilidad inspira, por otro sus frutos poseen un contenido objetivo, producen resultados estéticos, familiares, religiosos, políticos, económicos, institucionales, al margen de nuestra conciencia. (Nada más clásico que este punto

de partida: la teoría de la reificación de Marx, recordémoslo, surgía también de ese supuesto, el de la objetivación perenne de nuestras actividades. Durkheim, por su parte, atribuía una particular dureza a los 'hechos sociales' externos, engendrados por la vida social.) Hemos visto, sin embargo, el énfasis peculiar que Simmel hace sobre la interacción, que pasa a ocupar en él el núcleo de su sociología. Ello es así a causa de su énfasis en el carácter inaprensible de la conciencia (y de la vida misma) frente a la concreción y alta definición que reciben las formas en que se plasma, a través de la sociación o interacción. Una obra de arte, unas normas de cortesía, una constitución política, una práctica mercantil, un contrato, son algunas de esas plasmaciones. Las sensaciones, emociones y procesos mentales que despiertan o que a ellas conducen, en cambio, son sólo inferibles y en todo caso carecen con frecuencia de perfil preciso cuando no son fuertemente borrosas.

Casi todas esas plasmaciones caen bajo una categoría de alta generalidad, la del *intercambio*, en todas sus manifestaciones, como son el trueque, el cambio, el canje, la permuta, la compraventa, los servicios mutuos. Sin alcanzar la universalidad de la interacción, el intercambio, aunque menos amplio que él, es no obstante una conducta interactiva vastísima. Tanto, que la noción de intercambio —destinada a originar toda una escuela sociológica tanto teórica como promotora de notables pesquisas empíricas— existía ya en el pensamiento social como algo dado por supuesto antes de Simmel. Hasta había alcanzado cierto rigor de tratamiento en el económico. Pero fue Simmel el primero que propuso la visión de la sociedad como proceso general de intercambios materiales, morales y simbólicos entre los seres humanos y sus agrupaciones. La importancia seminal de su aportación conceptual, sin embargo, es compartida con la obra, posterior, de otros dos estudiosos. Uno fue el sobrino y discípulo de Durkheim, Marcel Mauss (1872-1950). En 1925, Mauss publicó su *Ensayo sobre el don*, que explora la reciprocidad en la vida social como principio general de su estructuración. Tres años antes, Bronislaw Malinowski (1884-1942), en su pesquisa sobre la vida y cultura de los navegantes de los Mares del Sur, *Los Argonautas del Pacífico occidental*, de 1922, había propuesto la noción de que el intercambio (de objetos e individuos, como lo son cónyuges y ahijados, así como los pactos de amistad o hermandad) consolida los ligámenes y estructura las sociedades. La deuda de la antropología social y de la etnología tanto con el ensayo de Mauss como con las indagaciones de Malinowski son de similar envergadura a la contraída con Simmel por la ciencia social en general.

Simmel constata cómo en muchas de las acciones que son de apariencia unilateral (el maestro frente a sus discípulos, el periodista frente al público lector, hasta el hipnotizador frente a quien muestra pasividad absoluta) es dable revelar la reciprocidad —no necesariamente simétrica— que se produce. Los amores no correspondidos serían un ejemplo de falta de reciprocidad, si bien un análisis sutil de los mismos permite matizaciones notables. Su resultado así lo revela: la transformación del

amor en odio por parte del amante rechazado, el surgimiento del despecho. Son reacciones hostiles surgidas, precisamente, por el rompimiento de lo supuestamente normal, que es la reciprocidad. Incluso los regalos en principio desinteresados obedecen a las reglas primordiales del intercambio. Éstas no se restringen a los intercambios convencionales (por ejemplo, arras y dotes matrimoniales) sino que la entrega o enlace entre ciertas personas (qué novia se transforma en esposa de qué marido) entrañan también intercambios y contratos implícitos o explícitos entre clases, clanes, países y linajes, y no sólo —como pretende la ideología predominante en las sociedades avanzadas así como el mito del amor romántico— entre individuos plenamente autónomos. No es que a acción recíproca predomine en la vida social, sino que ésta es acción recíproca o mutua relación.

La gran generalidad de las relaciones de intercambio, basadas en la predisposición o voluntad de sacrificar algo para adquirir otro bien, servicio o posesión, según la definición simmeliana, es lo que permite entender la vida social como expresión suya. No obstante, debe evitarse el reduccionismo. En efecto, no sólo hay instancias en las que no se produce reciprocidad (los casos de abnegación y sacrificio son moralmente admirados precisamente por que ignoran el toma y daca de la vida corriente), sino que también hay conductas altruistas, por mucho que un escéptico pueda afirmar que se realizan por la esperanza de recompensas terrenas o sobrenaturales, para ganar el cielo, diríase. Es decir, siempre como intercambio. No obstante, hay también otras dimensiones primordiales de la vida social que deben tenerse en cuenta y que poseen no menos generalidad: el poder, sin ir más lejos. Es tan posible (ello ha sucedido ya en varias ciencias sociales) ver todo bajo el prisma del intercambio, como es verlo todo bajo el prisma del poder (también ha ocurrido). Pero parece más sensato admitir, como hiciera Simmel (pero también Weber, entre otros) que hay varias dimensiones primordiales, que se entrelazan y modulan unas a otras y no una sola suprema que eclipsa a cualquier otra.

3.2. Subordinación y supraordenación

Una de ellas es, sin duda, la desigualdad social, noción que desde el principio de este tratado hemos visto aparecer y reemerger una y otra vez. Todos los autores, desde Tocqueville a Durkheim y Weber, pasando egregiamente por Marx, la han considerado como uno de los aspectos más descollantes de la plasmación de la diferenciación entre los seres humanos. Diferenciación y desigualdad no son lo mismo, como Rousseau indicó ya en su *Contrato social* con diáfana claridad, pero de las condiciones valorativas que impone cada cultura, orden económico y régimen de poder, surgen correlaciones muy íntimas entre ellas. El tema estaba destinado a abrir uno de los debates más interesantes de la teoría social

del siglo XX, puesto que algunos sociólogos (pertenecientes a la escuela llamada funcionalista) afirmaron que la eficacia mínima de un orden social hacía necesario recompensar y valorar más ciertas ocupaciones y cargos (producto de la diferenciación social y división de las tareas) que a otros, de modo que la desigualdad (los juicios discriminatorios, los honores, los sueldos e ingresos desiguales, los diferenciales salariales) es imperativa para la eficacia, para que la sociedad funcione mínimamente. Frente a ellos, los igualitaristas han propuesto la viabilidad de una diferenciación social que no fomente la desigualdad ni la injusticia social. No es éste el lugar para entrar a sopesar los argumentos esgrimidos en apoyo de cada una de estas dos posiciones encontradas.

Para la aparición de un debate riguroso en torno a estas cuestiones fue preciso primero que se refinara aún más el armazón conceptual sobre la desigualdad. Simmel dio un paso decisivo inicial con su esfuerzo por mostrar que la diferenciación social entraña siempre unos procesos inevitables de *subordinación* y simultáneamente otros, opuestos, de *supraordenación*. Simmel no los atribuye sólo a fuerzas externas al ser humano (como podría ser la imposición violenta de un orden económico determinado) sino también a inclinaciones humanas innatas hacia el mando, la obediencia, la búsqueda de autoridad, el deseo de gozar de prestigio o el de atribuírselo a otros, en otras palabras, a la naturaleza humana. La corriente constante hacia la consolidación de jerarquías y autoridades no es sólo funcionalmente necesaria sino que mana además de nuestras predisposiciones más elementales. Reconocerlo, no obstante, exige matizaciones sustanciales: así, la aceptación activa de ciertas formas de subordinación por parte nuestra, no significa necesariamente la destrucción de nuestra libertad, sino al contrario. El precio de la libertad, de la autonomía o de la prosperidad consiste en muchísimos casos en la aquiesciencia ante numerosas servidumbres, desde la aceptación de una autoridad política (que nos permita ir a lo nuestro) o en el pago regular de impuestos (que garantice a su vez pagar los costes del orden y los servicios públicos). En pasajes reminiscentes de las posiciones de Weber respecto al carisma, Simmel también hace hincapié en la subordinación voluntaria por prestigio de un guía o dirigente, tan distinta de la que produce el despotismo o la desnuda tiranía.

La subordinación no se limita a serlo dentro de y entre sectores, castas, jerarquías, corporaciones y demás estructuras sociales, sino que puede ocurrir culturalmente, subraya Simmel, *bajo un principio*. La existencia de un dogma religioso, el imperio de una ley constitucional, el acato a la legislación que administran tribunales y practican los ciudadanos son instancias simbólicas que producen resultados de jerarquización de igual alcance material y palpable que la distribución de poderes y dominaciones entre los hombres. No acaba aquí la cosa. La subordinación *bajo una pluralidad* (como pueda ser una iglesia, una universidad, el estado mismo) sobre todo si es heterogénea, introduce situaciones de notable complejidad. El conjunto de las múltiples y diversas subordinacio-

nes y supraordinaciones (culturales, materiales, personales) en el que nos movemos excluye, manifiesta Simmel en una observación crítica a las utopías socialista y anarquista, toda posibilidad de pensar en una sociedad homogénea y compacta, carente de *distancia social*. La igualdad tiene sus límites. Mas ello mismo permite la exploración de modos de fomentar la autonomía de cada cual (la libertad) y buscar las formas menos cruentas de dominación posibles en cada caso. Frente a las absolutas o tiránicas, las 'subordinaciones relativas' merecen así que les prestemos cuidadosa atención. Ciertas subordianciones engendran autonomía, libertad.

De lo que se trata, pues, es de reconocer esta doble dimensión jerárquica, primordial de las sociedades humanas, y no de condenarla e introducir en la discusión juicios ora ingenuamente igualitarios ora antigualitarios. El estilo metodológicamente distante y desapasionado de Simmel halla en estas nociones una de sus más claras expresiones.

3.3. La díada, la tríada y el número

Las sociedades, en su conjunto, poseen un volumen, compuesto en principio por su población, riqueza y territorio. La filosofía política ha tenido en cuenta, intermitentemente, este aspecto, por lo menos desde que Platón, en su *República* propusiera el número ideal de ciudadanos que debía contener su perfecta comunidad. También la economía clásica (David Ricardo y Thomas Malthus salen a colación en seguida) se acercó al asunto. Restaba un paso adicional, el de la consideración del factor numérico en sí mismo como dimensión esencial de una sociedad dada. Émile Durkheim, recordémoslo, se aproximó a ella con su noción de 'densidad moral', a la que atribuye la posibilidad del paso de las sociedades segmentarias a las complejas, fenómeno que a su vez liga a la mera cantidad o número de gentes que forman un grupo social de convivencia.

«La forma sociológica del grupo depende de su dimensión cuantitativa» afirma tajantemente Simmel. Decir que un grupo es 'grande' o 'reducido' es útil para la conversación, pero no muestra el modo en que lo numérico condiciona estructuras y concepciones. Ello no significa, se apresura a aseverar Simmel en el mismo párrafo, que sería «una empresa del todo quimérica querer expresar las formaciones y relaciones sociales en valores numéricos exactos». (La sociología matemática, al igual que la econometría en su terreno, no queda por ello excluida, sólo hay aquí un aviso contra pretensiones infundadas.)

El principio general simmeliano es que por sí solo «el número opera como principio clasificatorio dentro del grupo». Así, se suelen formar subunidades en los grupos mediante criterios numéricos. Ello es inmediatamente obvio en la formación de regimientos, brigadas y divisiones en los ejércitos y en la de los equipos deportivos, pero también aparece en sociedades tribales, castas, y familias, aunque de modos más complejos

y culturales. El histórico Consejo de Ciento, de Barcelona, es puesto por Simmel como ejemplo del uso político de criterios numéricos aunque, como él mismo reconoce, pudiera llegar a tener por presiones democráticas ulteriores, casi 200. Hay, junto a estos casos el *principio decimal* (unido originalmente al número de nuestros dedos) y otros criterios cuya base en la experiencia corporal elemental y cotidiana es notoria.

Con tales consideraciones abre Simmel una discusión que había de ser particularmente fértil en antropología social, donde el estudio de sociedades muy reducidas condujo a la consideración tanto de los mínimos numéricos tribales como a la de sus máximos, además de atender a la tendencia a la aparición de nuevas unidades, tanto dentro de la tribu, con normas de subdivisiones según linaje, familia, acceso sexual e intercambio de dones o bienes, como de formación por escisión de tribus nuevas al alcanzarse el número máximo.

La apertura del estudio formal de la dimensión numérica por parte de Simmel no se limitó a esta llamada general de atención hacia su importancia, sino que se plasmó también en una elaboración conceptual en torno al menor tamaño posible de las relaciones humanas, es decir, en torno al uno, a la relación a dos, o díada, y a la a tres, la tríada. Fue éste un paso seminal en la fundamentación teórica y analítica de la microsociología, así como para la futura teoría de juegos, entre otras repercusiones ulteriores de su trabajo.

El individuo como tal existe sólo socialmente. Es un producto social, como lo es asimismo el individualismo (lo hemos visto en Tocqueville, Tönnies y Durkheim, entre otros). El *aislamiento social* es el proceso por el que el individuo puede ser entendido como singular absoluto, pero ello no corresponde a la verdad pues el rechazo, expulsión o destierro que lo provocan son fenómenos estrictamente sociales. Es la *libertad* (independencia deseada) junto a una separación y aislamiento voluntarios lo que acerca al individuo a una situación de separación (y a veces también, soledad) que permite concebirlo como único. En los demás casos, lo que hay es *déficit social*, es decir, la marginación o expulsión que padecen los desgraciados, las prostitutas, los delincuentes, los parias.

La formación social más simple es la *díada*. (La del individuo aislado no la es, puesto que el mismo Robinson Crusoe vive en constante presencia mental de una sociedad de la que le ha separado un naufragio y a la que anhela volver y reintegrarse.) Pero tampoco es simple: en sí «contiene el esquema, germen y material de innumerables formas más complejas». No obstante la limitación a dos miembros en esta forma elemental de sociación es condición por la cual existen ciertas formas únicas de relación. Aunque, por extensión, las relaciones duales de toda díada pueden extrapolarse a las que se producen entre dos partidos, países, empresas, tales relaciones no deben entenderse aisladas. Dos individuos pueden establecer una coalición específica entre sí (como sucede, apunta Simmel, en el caso característico del secreto) formando parte de redes grupales plurales. Éstas en muchos casos reconocen la díada

como una unidad (una pareja de compadres, un matrimonio, dos cómicos o payasos) aunque sus propios miembros no se perciban tan unitariamente a sí mismos, dados los permanentes procesos de tensión, colaboración y subordinación mutua a que se ve sometido siempre el ligamen entre dos, o *Zweierverbindung*.

Las características que Simmel identifica en toda díada son las dos siguientes. Primero, la *trivialidad* que engendra la convivencia, la frecuencia, el sentimiento de dar por sentado que la relación dual existe. Ello no significa que el tono trivial no se mude en tono «desesperado y fatal» como sucede en crisis amorosas, matrimoniales o de amistad. Las tragedias de la ruptura son rompimientos de lo que se daba por trivial y de constante y fluida interacción. La *intimidad*, en segundo lugar, cimenta la díada, puesto que es una forma compartida de vida. El ámbito íntimo (culturalmente más definido en las sociedades modernas que en aquellas, rurales o preindustriales, en las que, como suele decirse, no hay privacidad) es el terreno compartido selectivamente, más que el de la vida aislada o del fuero interno. Una díada enteramente formalizada (dos negociadores) es distinta, carece de trivialidad e intimidad, pues es un contacto entre representantes de dos entidades sociales, en la que en principio no existe la complicidad que caracteriza a la díada de convivencia.

La relación dual con un tercero *(Verbindung zu dreien)* y la formación de grupos de tres individuos (pero por extensión, también de tres entidades) genera la *tríada*. Su aparición «indica transición, conciliación y el abandono de los contrastes absolutos» aunque entraña disrupciones específicas, equilibrios nuevos y también contrastes relativos. En la tríada aparecen las coaliciones (contra el tercero), el rol del mediador, el arbitraje, la imparcialidad, la tensión entre mayoría y minoría, la relación secreta y las formas complejas de dependencia, como la plasmada en el paso de la dominación plural, no la de uno a uno de la díada, sino la de una autoridad sobre varios, los otros dos. La constelación triádica posee ya caracerísticas que, con importantes matices, se extrapolan a ámbitos sociales más voluminosos. La macrosociología no es una extensión simple de la microsociología (menos aún que la macroeconomía no lo es de la micro) pero los ligámenes son obvios.

Dos de los más señalados paralelos entre estos dos ámbitos son los procesos del *tertius gaudens* y del más conocido del *divide et impera*. Simmel pone muy de relieve cómo los procesos de mediación, establecidos para bien del grupo, pueden tornarse en ventaja y ganancia para el 'tercero que goza' de su posición. Sin embargo, las ventajas para el tercero (en situaciones con varios partícipes, el derecho los llama 'terceros') se producen como repercusiones a veces no buscadas. Así hay votaciones en las que los decisores, ante un caso de empate, optan a favor de un tercero, que a veces puede ser un candidato exterior con pocas posibilidades iniciales de triunfo. Ello es muy frecuente en los concursos a premios, en elecciones a cargos directivos, en la selección de candidatos políticos, puestos académicos, y así sucesivamente. Los empates se dirimen

entonces mediante inclinaciones en situaciones triádicas a favor del menos polémico de los componentes. Claro está que el *tertius* no siempre se comporta como parte pasiva e inocente del juego, puesto que a menudo una conspiración bien llevada, con promesas a alguna parte enfrentada, puede conducirle a llegar a ser, de veras, *gaudens*.

El viejo principio de mandar por división de la oposición o del sector subordinado —*divide et impera*— sobre el que desde mucho antes de Maquiavelo poseemos buenos conocimientos, se enriquece en Simmel con una consideración de lo decisivo que puede ser en estrategias de esta índole no sólo el mantenimiento de las facciones y partidismos, o de los enfrentamientos contenidos entre los otros dos miembros de la tríada, sino también mediante el fomento de las rivalidades, celos y hasta luchas abiertas entre sí, que a menudo exige la intervención del *tertius* para poner paz y reforzar así su dominio. Ello vendría a complementar las observaciones de Weber sobre la coordinación imperativa, que ya conocemos.

3.4. El conflicto

El conflicto es un proceso social universal. Sólo hay otro comparable a él en universalidad: la integración. Conflicto e integración son los dos contrarios que, entrelazándose y generándose mutuamente, invaden todo el campo societario. Como en otros casos, cupo a Simmel la tarea de aislar y definir algo que, por ser de todos conocido, nadie había pensado en conceptualizar. (O casi nadie, puesto que el sabio árabe, de origen andalusí, Abén Jaldún, que vivió en el siglo XIV, ya lo hizo, y de modo memorable.) Simmel lo intentó en su ensayo *La lucha (Der Streit)* de 1808, que apareció en su *Sociología*.

La posición de partida de Simmel es que, «si toda relación humana es una sociación, de ello se sigue que el conflicto *(Kampf)* también lo es». Esta perspectiva tiene efectos analíticos inmediatos, puesto que la concepción tradicional del conflicto consiste en asumir que entraña un combate conducente al daño, la destrucción, la subyugación, y demás procesos perjudiciales, y no que sea una forma de sociabilidad. Más bien es su contrario. Simmel sostiene que:

> [...] los factores disociativos son sin duda la causa del conflicto: el odio, la envidia, la necesidad, el deseo; estalla por ellos. El conflicto por lo tanto surge para superar dualismos divergentes; es un modo de lograr alguna suerte de unidad, aunque sea mediante la aniquilación de una de las dos partes contendientes.

El conflicto se expresa así en enfrentamientos conducentes a una nueva unidad, a un orden emergente de supra y subordinación. Es decir, el conflicto, además de desintegración, pérdidas y daños, engendra también el proceso contrario, la integración. (Asunto diferente es si tal integración es o no consensual, o en qué medida lo es; qué suerte de jerarquías y subor-

dinaciones engendra.) Otra de las repercusiones del conflicto, señala Simmel, es la de fortalecer y dar un sentido a la conducta colectiva de los grupos que entran en liza. (Directa o indirecta: así, la actividad competitiva entre las empresas suele adoptar la forma de conflicto indirecto a través del mercado, sin ataques frontales, por inmisericordes que sean.) Es éste un aspecto del conflicto que hasta el momento había sufrido muy considerable negligencia: Simmel constata cómo el conflicto confiere identidad, orientación y hasta razón de ser a las partes enfrentadas. Sus efectos constructivos y estructurantes deberían ser tan evidentes como los perniciosos. Montesquieu y otros observadores ya habían señalado cuánto debían los romanos a la lucha entre patricios y plebeyos, cómo ambas partes en su equilibrio tenso salvaguardaron la libertad republicana. Simmel va aún más allá, para subrayar el fenómeno de la *función del conflicto*, junto a su aspecto obviamente disfuncional, disgregador y dañino para sus víctimas.

Las colectividades humanas se definen por sus luchas, míticas y reales, por sus combates, mártires, y héroes. Hasta el esfuerzo cotidiano de sus miembros es valorado por su capacidad de vencer obstáculos y forjar la unidad grupal, institucional, nacional, gremial o de cualquier otra índole, en la liza, la concurrencia y el enfrentamiento. No se trata de asimilar a Simmel con visiones (como la de Nietzsche) en que el conflicto cobra perfiles morales y trágicos guiado por una pasión generalizada (aunque de distinta intensidad en cada cual) por el poder. Para Simmel la escasez de recursos, la expansión grupal, los intereses encontrados, bastan para engendrar endémicamente en cualquier sociación (y no digamos en cualquier sociedad) procesos conflictivos. Éstos son necesarios. Huelga preguntarse si podríamos vivir sin ellos: sólo es menester saber cuáles son los más tolerables, creativos y beneficiosos para nuestra vida. El conflicto, como tantos procesos de la vida social, integra y desintegra, une (a un bando) y separa (entre contendientes), crea y destruye. No es unívoco, sino siempre ambivalente.

3.5. La ambivalencia sociológica

Simmel constata que no todas las relaciones entre las gentes son nítidas. En realidad nos movemos entre un polo, el de la determinación precisa de las condiciones de la acción y, otro, el de la indeterminación o la ambigüedad. (Por dar ejemplos que él no ofrece: el coste tarifario de un pasaje en un ferrocarril se basa en la precisión, mientras que los sobreentendidos e insinuaciones de una conversación entre dos personas con propósitos quizás igualmente oscuros, acaece en el reino de la ambigüedad.) Nuestras vidas transcurren entre estos dos extremos de la interacción. Mas no en un imaginario justo medio, sino en un ámbito movedizo en el que la naturaleza equívoca, incompleta e inacabada de la vida humana se tiene que ir labrando un camino que no siempre tiene un final concreto. No es aventurado en absoluto imaginar que Georg Simmel se hubiera com-

placido en el conocido verso de Antonio Machado («Caminante no hay camino, se hace camino al andar») en el que el poeta elude la llegada o destino para evocar sólo la forja de la senda, como un fin en sí mismo.

No sólo hay grados de ambigüedad en la vida social, sino que además ésta se halla penetrada por el fenómeno, muy distinto, de la *ambivalencia.* Casi todos los estudiosos de Simmel coinciden en concederle importancia, aunque también la mayoría reconoce la imprecisión con que el concepto aparece en su obra. No creo ser infiel a la noción simmeliana de ambivalencia sociológica si la defino como aquella capacidad que poseen ciertas relaciones de desdoblarse simultáneamente en efectos y repercusiones duales y opuestos. El intercambio monetario, por ejemplo, nos libera o enriquece (adquirimos lo que queríamos) pero también nos sojuzga (disminuye nuestros recursos dinerarios o aumenta nuestra deuda). La moda, afirma Simmel, nos distingue de los demás al tiempo que nos identifica con el grupo o categoría de quienes la siguen. Nos separa de quienes no la obedecen, nos diferencia de ellos, pero nos incorpora a los que siguen sus dictados. Los campos y niveles en los que tiene lugar la ambivalencia social son variadísimos: entran en las relaciones de clase, poder, comerciales y científicas, como entran en las más superficiales. No todo, naturalmente, está sujeto a la ambivalencia, pero sin ella no hay vida social posible.

La ambivalencia es una situación en la que coexisten contrarios. Nada más alejado que esta afirmación de la posición teórica tradicional de la dialéctica, de Hegel a Marx y a los neomarxistas. Para estas escuelas los contrarios entran en un conflicto de fuerzas incompatibles entre sí que sólo se resuelve mediante una síntesis ulterior. Se comprende que la posición simmeliana respecto a la ambivalencia estuviese destinada a herir ciertas susceptibilidades entre los secuaces de doctrinas filosóficas y sociológicas neomarxistas posteriores. (Como las de la afamada Escuela de Francfurt, con alguna excepción entre sus representantes, como la de Walter Benjamin, pronto acusado de haberse contaminado del método de Simmel por Theodor Adorno.)

No parece que la «mezcla de convergencia y divergencia» por decirlo con Simmel, o de efectos contrarios que puede producir una misma acción o relación social sea una noción arbitraria ni baladí. Él mismo la usa, como digo, tanto para procesos de frívola apariencia (en su análisis de la coquetería, en la que no sólo la ambigüedad sino la doble insinuación es cultivada en el simultáneo ofrecimiento y rechazo de lo prohibido durante el flirteo) como para otros, convencionalmente más serios, como el de la economía monetaria. Son sus efectos de alcance incalculable, no sólo para el desarrollo del orden capitalista sino, como veremos, el de las actitudes científicas y cuantificadoras de la civilización occidental. En todo caso, lo que en principio pensó alguno que era una noción sugerente y más o menos prescindible en la obra de Simmel ha ido cobrando, con el paso del tiempo, una considerable e intrigante presencia tanto teórica como inspiradora de hipótesis para la pesquisa empírica.

4. El impresionismo sociológico

He querido confeccionar este Capítulo dedicado a Georg Simmel acercándome primero a su amplio armazón teórico, compuesto por ideas que, a no dudarlo, son sumamente formales. Se me antoja que es lo metodológicamente más idóneo para mi propósito. Pero Simmel es, ante todo, un sutil observador de lo concreto, del suceso aislado, de seres humanos engendrados por su condición social, así como de lo fragmentario y hasta de lo que pasa por anecdótico. Que lograra desvelar estas cosas sociológicamente, siempre (aunque a menudo implícitamente) con el apoyo de categorías y persuasiones tan generales como las recién expuestas sólo puede explicarse por la calidad estética y sensibilidad exquisita de su imaginación sociológica. En esta y las siguientes secciones intentaré hacer alguna justicia a su aportación en este terreno.

La convicción de Simmel de que no es posible captar la totalidad ni comprenderla, además de que intentarlo es para él un error epistemológico de fatal envergadura, fuerza su atención hacia lo fragmentario, lo circunscrito y lo aislable. Ello abre las puertas a la microsociología (como constatamos ya en su análisis de lo diádico y lo triádico). Invita también a preconizar una suerte de observación sociológica ajena a todo positivismo y muy afín la captación reflexiva y a la vez estética de lo contemplado. (Recordemos su inclinación a echar mano de la metáfora, que ya se pudo comprobar en su uso de la doble imagen de la puerta y la del puente para hacernos comprender los accesos y barreras que la vida social impone.) El *componente estético* viene a ser así esencial en el enfoque simmeliano. Pero es también esencial, al constatarlo, comprender que no hay en su obra una estetización general de la sociología, para evitar toda suerte de malentendidos. Cierto es que Simmel es consciente, como nadie antes que él, de la dimensión estética de las formas sociales que estudia. También lo es de la importancia que tienen para las relaciones sociales las maneras que los partícipes de la sociación consideran elegantes, hermosas, de buen gusto, correctas, de buena conducta. Y las que no lo son. No es Simmel quien lo ve así, es la gente misma: piénsese tan sólo en la imagen empresarial (sus logotipos, su presentación en el mercado) o en la escenificación de la política por parte de los partidos, gobiernos y los políticos mismos, por no recordar la liturgia religiosa o la deportiva, cruciales para lo que representan. Procesiones, bodas, partidos deportivos, planes urbanísticos, festejos, el diseño de nuestras más humildes moradas, los rituales de la comensalidad, el atuendo y la convivialidad cotidianas manifiestan la imperiosa necesidad que nos domina de hacer de la vida social una expresión del *homo aestheticus* que todos somos.

La preocupación por la dimensión estética de lo social inspiró una parte notable de los estudios simmelianos, y no sólo los dedicados a las artes y la literatura. (Entre estos últimos descuellan los realizados sobre

su amigo el escultor Auguste Rodin, sobre Rembrandt y sobre la poesía de Rainer Maria Rilke, que se hallan entre los más notables que compuso y que, de paso, son parte del material fundador de la sociología del arte.) Sin embargo, eso no justifica la interpretación estetizante de toda la obra simmeliana. A Simmel, por ejemplo, le podía interesar la dimensión estética de la ética, pero no hubiera suscrito la frívola idea de plantear la ética solamente como estética. Hay buenas razones para advertir de esto antes de proseguir.

Una tendencia humana predominante nos conduce hacia la organización de las percepciones del mundo mediante formas, y conjuntos de ellas, que les confieran una estructura. Eso no es óbice para que, en sí, nuestras percepciones y concepciones sean fragmentarias, incompletas y sujetas con frecuencia al azar. Nuestra inclinación a dar unidad y a estructurar lo incompleto (una tendencia de la que la modernidad nos permite estar mucho más conscientes de lo que lo estuvieron nuestros congéneres bajo otras condiciones históricas) no nos autoriza a afirmar que el mundo posea una unidad objetiva y sistémica, piensa Simmel. Kantianamente opina que, si la posee, tampoco la conocemos. De ahí que ordenemos (estéticamente) el orden social o, mejor dicho, los órdenes sociales concretos y limitados en los que nos movemos. De ahí también que el arte, tanto si es una actividad creadora como si lo es contemplativa, no admita reducción al naturalismo ni al realismo. (Dos posiciones doctrinales muy afines al positivismo científico, representadas a la sazón por literatura como la de Émile Zola, que son anatema para Simmel.) El arte no retrata, sino que interpreta, impone formas, y como la ciencia social que él propugna, recoge y ordena impresiones. Sería erróneo equiparar al Impresionismo (como movimiento artístico crucial precisamente de la época simmeliana) con el impresionismo metodológico practicado por Georg Simmel. Pero las afinidades son indudables.

No es factible, pienso, teorizar demasiado sobre el impresionismo, fragmentismo y esteticismo en la obra de Simmel. Sólo a través de una familiarización con su trabajo se alcanza cierto conocimiento en este terreno. Un terreno paradójico, puesto que a pesar de su enfoque entre ensayístico y tentativo resulta que ha generado una base inesperadamente sólida para la indagación sociológica empírica. Vislumbremos, pues, algunos ejemplos de bosquejos simmelianos impresionistas. En la próxima sección daré cuenta de algunas de las relaciones, configuraciones o situaciones sociales por él examinadas. En la siguiente, haré lo propio con algunos de los personajes más característicos, descritos por Simmel, de los que en el seno de ciertas relaciones sociales se van gestando.

5. Encuentros, desencuentros

5.1. El secreto y la sociedad secreta

Economistas y politólogos de diversa inclinación redescubrieron, a fines del siglo XX, la importancia de la confianza en la buena marcha de las transacciones características de sus respectivos campos de interés. En el interior de las empresas y entre ellas, o entre los gobiernos y los partidos, y éstos y el público no existen solamente relaciones contractuales sino también connivencias, complicidades, sobreentendidos, expectativas y confianzas que son las que fraguan el cemento de una vida colectiva estable. Una vez más, la obra pionera de Simmel fue la que exploró primero ese terreno, el de la confianza, tan fundamental para la buena marcha de la vida social (su expresión, *Vertrauen* significa a la vez fe en alguien y confianza). Lo hizo, en este caso, al adentrarse por un terreno hasta el momento ignorado por la ciencia social, el del secreto. (Con la salvedad de que en la filosofía política maquiaveliana, la presencia del secreto no es precisamente marginal.) Es evidente que la confianza puede ser tácita, o abierta, y no secreta, pero también lo es que tanto los sobreentendidos como la fe en la palabra dada entre empresarios y políticos, sin testigos, y con promesa de no divulgación, constituye un componente esencial del funcionamiento de las relaciones económicas o políticas.

En el secreto, al igual que en la 'secrecidad' (que no es lo mismo que secretismo), señala Simmel, hay una intención de ocultar y una exigencia de que la ocultacion sea respetada. Ello engendra una tendencia opuesta, que invita a su violación. Dice Simmel:

> [...] la ocultación de realidades por medios negativos o positivos es uno de los mayores logros del hombre. En comparación con el estadio infantil en el que todo se expresa en seguida, y cualquier actividad es accesible a los ojos de todos, el secreto produce una ampliación inmensa de la vida: muchos de los contenidos de la vida no podrían ni tan sólo existir en presencia de completa publicidad. El secreto ofrece, por así decirlo, la posibilidad de un segundo mundo junto al mundo manifiesto, al tiempo que éste se halla definitivamente influido por el primero.
>
> Que haya o no secreto entre dos individuos o grupos, y cuánto, es asunto que imprime carácter a todas las relaciones entre ellos.

El secreto no es siempre éticamente negativo. Es, sencillamente una 'forma sociológica general neutral' más allá de los aspectos valorativos a que unos u otros lo sometan. Mantener un secreto cuando se urde una traición será deleznable; sostenerlo para honrar una promesa o salvar a un amigo es lo más honorable. Todo depende de la situación. El secreto «carece de conexión inmediata con el mal, pero el mal sí que posee una conexión directa con el secreto» observa Simmel. Los inmorales se esconden tras sus secretos inconfesables, aunque algunas personas, para

impresionar a sus interlocutores, se jacten de actos inmorales que a veces ni siquiera han cometido.

El secreto fascina. O complace: hay quien esconde por placer sus riquezas, o las muestra en actos aislados, secretamente, a los escogidos. Insinuar que 'sé cosas que tú no sabes' es mostrar privilegio, superioridad, acceso a información restringida. Los excluidos del secreto son excluidos del grupo, o seres inferiores dentro de él. El secreto envuelve a las personas superiores o que pretenden serlo en un manto de misterio, de acceso a poderes y dominaciones. El secreto, real o imaginario, está cerca del enigma. Como en última instancia las fuerzas que nos mueven son enigmáticas, el arcano fascina. Es típico el error de pensar que todo lo misterioso es esencial o importante. (Hay secretos banales.) Pero ello da fuerzas al secreto.

El temor a la potencia del secreto, el peligro de la traición y a su capacidad de hacer daño es lo que empuja a todas las democracias, señala Simmel, a establecer la publicidad como situación intrínsecamente deseable, así como fuerza a quienes se encuentran en ellas a elaborar confidencialmente sus estrategias políticas al tiempo que tejen explicaciones y versiones públicas de sus principios, doctrinas y actos que no coinciden siempre con las intenciones reales. De algún modo, las organizaciones formales de las sociedades modernas —desde los partidos a los sindicatos, pasando por las empresas— deben mantener su confidenciabilidad y actuar como si fueran asociaciones secretas tras el velo de su forzosa publicidad. Para entender ello mejor, conviene observar las características de las sociedades secretas propiamente dichas.

Son sociedades secretas «aquellos grupos que usan el secretismo como su forma de existencia». En ellas «el secreto determina las relaciones recíprocas de aquellos que lo comparten». Ello entraña jerarquía interna (por proximidad o distancia a los arcanos), un mundo externo ajeno al secreto, un mundo de iniciados y otro de no iniciados, del mismo modo que exige rituales iniciáticos y señales de pertenencia.

Las sociedades secretas se fundamentan en la confianza, a la que ya he aludido, aunque su propósito principal sea la protección de sí mismas y de sus miembros. La medida más importante para lograrla es la invisibilidad, la ocultación. Ello es cierto de las sociedades secretas más diversas, desde una banda criminal hasta una secta religiosa, pasando por grupos orientados a la orgía sexual. En todo caso, lo que las engendra es «la resistencia de poderes preexistentes al surgimiento de nuevos contenidos de vida»: en efecto, durante los períodos históricos en que aparecen tendencias sociales nuevas y éstas son rechazadas con virulencia, sus representantes se ven obligados a asociarse secretamente. Sucedió con los cristianos, refugiados en las catacumbas, ante el rechazo del poder pagano a reconocer su legitimidad, como sucedió a los primeros liberales durante el siglo XVIII ante el despotismo de la época. Los masones en toda Europa, o sociedades como la de los carbonarios en la Italia de la unificación, se vieron obligados a constituirse como sociedad secreta.

Por dar un ejemplo muy posterior a Simmel, tanto la Masonería española, como el Partido Comunista, acentuaron sus rasgos de sociedad secreta merced a la brutal represión a la que los sometió el régimen clerical fascista y militaroide del general Franco, a partir de 1936, durante varios decenios. El reconocimiento democrático del Partido Comunista le quitó la condición clandestina de sociedad secreta, del mismo modo que la primera, en todas las sociedades democráticas posee mayor confidencialidad que secretismo propiamente dicho. Lo conspiratorio y clandestino de las sociedades secretas obedece pues sólo a la prohibición, a menudo represiva e inmoral. En algunos casos —el hampa, la mafia, los terroristas, los traficantes de estupefacientes— la sociedad secreta pertenece al mundo del crimen. A las autoridades represivas e intolerantes, sin embargo, les conviene estigmatizar como criminales a los grupos que ellos mismos fuerzan a la clandestinidad sin que en realidad lo sean.

Simmel hace hincapié en los rasgos de las sociedades secretas que fomentan la solidaridad moral entre las gentes, su honorabilidad, así como su capacidad por educar a sus novicios en el arte del silencio, en el de la autodisciplina y el de la lealtad, para considerar la paradoja de que a pesar de su disciplina interna, las sociedades secretas son ámbitos de libertad para sus miembros de los que carece la sociedad en la que moran, al menos como modos alternativos y subterráneos de vida, o bien como fuentes de orgullo escondido por su pertenencia a una casta selecta, aunque oculta, de iniciados.

5.2. La metrópolis y la vida mental

> Los problemas más profundos de la vida moderna tienen su origen en el deseo del individuo por preservar su autonomía y la individualidad de su existencia frente a fuerzas sociales abrumadoras, la herencia histórica, la cultura externa y la técnica de la vida.

Con esta observación comienza el ensayo de Simmel sobre la producción metropolitana del individuo moderno. Frente a la lucha de nuestros ancestros primitivos contra la naturaleza y por la mera supervivencia física, nos encontramos hoy, en las grandes urbes, en medio de una intensificación de nuestros estímulos nerviosos, que conducen a una nueva suerte de vida mental. El anonimato de las calles, el cruce constante con una miríada de extraños anónimos, la multiplicidad de impresiones volátiles o instantáneas que la gran ciudad provoca, las transacciones impersonales perennes —muchas de ellas de carácter monetario— suministran un ritmo sensorio cambiante e inestable. Ello conduce a la mentalidad característicamente moderna. En realidad, el hombre metropolitano se identifica con el hombre moderno.

La estructura y complejidad ciudadanas ayudan a producir tales efectos psicológicos, sobre todo porque acaecen en un *ambiente* cosmo-

polita que los favorece. Vimos cómo Durkheim, mediante su noción de efervescencia y sus constataciones sobre la relación entre estructura social y las conceptualizaciones de las gentes, estudió ya la producción social de las creencias. También el esfuerzo de Weber por desentrañar el efecto de éstas sobre la economía. Simmel se une a ellos al considerar un ambiente dado, el metropolitano, como condicionante de ciertos contenidos de conciencia: la ciudad favorece el cálculo, la puntualidad, el aislamiento de la naturaleza (el tiempo es de relojería, la luz depende de la iluminación artificial de las farolas o los domicilios). En la ciudad «se produce una coalescencia de factores en una estructura de la mayor impersonalidad posible». Y la aparición de novedades constantes conduce a la actitud indiferente y desilusionada de quien ya por nada se sorprende, a la visión *blasé* (palabra francesa favorita de Simmel). Hay así un tedio urbano, de indiferencia a lo novedoso, que conduce a esa soledad en muchedumbre de la que sufren algunas personas en ambientes de ciudad.

Simmel no niega el origen urbano de la democracia, ni su necesidad como artefacto civilizatorio para el progreso del género humano (como Tönnies nunca negó que fuera la ciudad la que superó las angostas fronteras de lo comunitario primordial) pero detecta en su evolución moderna, lejana cada vez más a la *polis* antigua —que siempre guardó sus rasgos de pequeña ciudad— tendencias a la disgregación y hasta a la erosión de la individualidad y a la vida mental de sus habitantes, que estimularían la imaginación de no pocos sociólogos urbanos ulteriores. Uno se pregunta, al leer sus consideraciones, qué no diría si hubiera presenciado los procesos que se sucedieron más tarde: la ruptura de la división nítida entre campo y ciudad, la intensificación mediática del aislamiento de los individuos transformados en espectadores, la desindustrialización de los centros urbanos, y demás. Sus observaciones sobre la ciudad como estimuladora, por un lado, del individualismo y la libertad de cada cual, y por otro, de la soledad, el anonimato y la sumisión del ciudadano a las fuerzas anónimas del mercado y del dinero, con la consiguiente erosión de su iniciativa y albedrío, es decir, sobre dos tendencias contradictorias, abrieron un debate sociológico sustancial en el terreno de la urbanística, amén del de los estudios culturales.

Sus meditaciones urbanas corresponden a las varias que Simmel realizó sobre el *espacio como categoría sociológica*. Distinguió entre *espacio social* (y su corolario, la *distancia social*) y *espacio físico* con consecuencias sociales. El mundo urbano reúne ambas dimensiones, puesto que las clases sociales privilegiadas y las subordinadas no se mezclan, al tiempo que se forman enclaves para ciertas colectividades, así como zonas para las profesiones o las actividades especializadas. Mas la sociología del espacio (material o social) no queda confinada a ámbitos como el urbano o el territorial, sino, como demuestra en su ensayo *Puente y puerta*, se extiende también a nuestro modo de excluir los espacios que nos rodean y apropiárnoslos o acceder a ellos. Las formas sociales, sean cuales sean, conforman sus propios espacios. (Durk-

heim había insinuado otro tanto al distinguir entre los espacios profanos y los sagrados: el templo y la plaza.) Desde la convivialidad como fin en sí misma (un banquete con sus comensales) hasta la formalización ritual del espacio (una sala para un juicio) el espacio humanizado requiere su indagación sociológica específica.

5.3. La aventura

La vida urbana ha fascinado siempre a las gentes por haber sido el marco estimulante (o así se creía) de una vida de sorpresas, oportunidades, independencia y aventura. Esta última posee la cualidad de constituir, sostiene Simmel, toda una categoría sociológica. Plasmada en los más antiguos mitos de la humanidad, la aventura posee siempre fascinación. Desde tales mitos ancestrales hasta la novela moderna (y el cine, añadiríamos) la aventura se yergue como una de las pocas cosas que hace interesante la vida, desde el idilio prohibido entre dos amantes hasta la clásica exploración de territorios ignotos pasando, naturalmente, por los combates más o menos heroicos que las circunstancias nos deparan.

Lo más característico de la aventura, señala Simmel, es salirse de la continuidad, la rutina y lo previsible. Su coste es el riesgo, pero también éste atrae, como el vértigo, a algunos. Las recompensas son varias. La fama, posiblemente, la excitación, sin duda. Y, más tarde, la ensoñación: «una aventura recordada —dice Simmel— adquiere la cualidad de un sueño». También la posee cuando se relata a quienes la escuchan con arrobo.

El aventurero, añade, es el ser más ahistórico: vive en un presente atemporal. Ejemplo de ello es uno de sus cultivadores, el seductor genuino, quien, como Casanova, llega a creerse que acabará casándose con aquella de la que estaba enamorado en cada momento. La alusión al seductor nos hace ver que hay especialistas en cada suerte de aventuras, pues no todas son bélicas o de peripecias exploradoras. Ni todas son de igual trascendencia: las hay graves, como las hay frívolas. Algunos, como Ulises, parecen haberlas reunido todas sobre sí. Hay, además, tipos de aventura que cuando se realizan dejan de serlo, como es el caso del juego, o del jugador frente a la ruleta, puesto que éste «se ha abandonado al puro sinsentido del mero azar» y al hacerlo ha abandonado también la fuerza de voluntad y el ahínco del verdadero aventurero.

Las consideraciones simmelianas sobre la aventura son un buen puente para visitar las que hizo sobre las personas y personajes (o tipos humanos) que generan las diversas formas sociales, ambientes y grupos. En efecto, la aventura crea al aventurero como ser que se ve obligado a correr una cierta aventura o bien como ser que la busca noblemente, como Don Quijote, como modo de vida. Tal individuo puede también degradarse en aventurero profesional: en tahúr, bandolero, soldado mercenario. Recuérdese que, a pesar de la larga duración de su maravilloso viaje, Ulises nunca cayó en tal sima, puesto que su aventura, o serie de aventuras, fue-

ron inesperadas. Zarpó de la costa troyana sin otra intención que retornar pacíficamente a Ítaca sin buscar las aventuras que le prepararon los dioses para ponerle a prueba o hasta destruirle. El ser más aventurero de la historia, junto al Caballero de la Triste Figura, nunca fue un aventurero profesional. Éstos son, como Don Juan o el recién mentado Casanova, la negación del héroe. Los profesionales de la aventura no tienen sentido del deber, son mercenarios de sí mismos, cuando no están a sueldo de otros.

6. **Personas, personajes**

Weber, tanto en su caracterización del puritano, como en las que trazó del profeta, el sacerdote, el burócrata, el guía carismático, descolló en el empeño de interpretar sociológicamente a las personas mediante su rol y lugar en el mundo, atribuyendo a estos últimos un potencial sustancial de conformación psicológica. La mentalidad y la personalidad surgen así como productos sociales —culturales, religiosos, clasistas, económicos— si bien las predisposiciones de cada individuo sometido a su particular socialización desempeñan también su función en el resultado final. Las interpretaciones weberianas en este terreno hallaron algo más que un complemento en las de Simmel. Éste situó el esfuerzo por explicar sociológicamente la personalidad en el centro de su preocupación. Logró con ello influir poderosamente sobre la indagación sociológica posterior, que desde entonces tuvo en cuenta el estudio de personas y personajes entendiéndolos como resultado de determinados procesos sociales. He aquí, en escorzo, algún ejemplo de la tarea simmeliana en estas lides.

6.1. El forastero, el extraño, el extranjero

La literatura y la filosofía del siglo XX sintieron fascinación por el individuo que se siente extraño ante su propio mundo. Un *locus classicus* de esta obsesión es sin duda las novela *El extranjero* (tal vez mejor traducida por *El forastero*) que en 1946 publicara Albert Camus (1913-1960), si bien el ya mentado y muy simmeliano *Hombre sin atributos* de Robert Musil sea el primer hito de envergadura dentro de esta corriente. Los sentimientos de extrañeza o lejanía de nuestro propio mundo (característicos de la sociedad moderna), como sabemos, habían ya recibido una notable atención sociológica. Desde la teoría marxiana de la alienación a la de la anomía de Durkheim los materiales sociológicos a nuestra disposición en torno a esta cuestión no son precisamente menores. Que la filosofía de la escuela existencialista tras la Segunda Guerra Mundial, preocupada por estos asuntos, no les prestara atención directa especial es harina de otro costal. El hecho es que, desde la elaboración sociológica a la filosófica, pasando por la literaria —muy prominente en el llamado 'teatro del absurdo'— la atención a este fenómeno o sentimiento es muy evidente.

La aportación de Simmel, aunque difusa en toda su obra, se concentra en su ensayo *El extraño (Der Fremde)* que algunos traducen como *El extranjero*, cuando esta última palabra en alemán es *der Ausländer*. Al margen de su pertinencia para entender aspectos clave de la modernidad, la figura del forastero, piensa Simmel, reúne la doble condición de indicar distancia espacial y social así como su contrario, la proximidad. El inmigrante, por ejemplo, nos es extraño, pero vive y trabaja con nosotros, comparte vida, se halla inserto en nuestra economía, contribuye a ella. Es «el hombre que viene hoy y se queda mañana», es decir, no es el huésped, el visitante, el turista. No pertenece o no acaba de pertenecer a nuestra colectividad, pero de algún modo pertenece a ella: lo cercano y lo remoto se encarnan en él. Tal condición genera una forma de interacción específica. Los habitantes de Sirio dice Simmel (los marcianos, dirían hoy algunos) no son extraños, ni forasteros: los son sólo quienes vienen de fuera y moran dentro.

Los procesos sociales que construyen un extraño o forastero son complejos: en ellos repulsión y distancia social producen también unión, convivencia e interdependencia. Más que en las relaciones ante los inmigrantes, Simmel presta atención al mercader, según él históricamente la figura paradigmática del forastero. Él mismo mantiene su posición y rol de forastero, portador de bienes exóticos, comprador de los locales, sin esforzarse por fundirse o integrarse en la sociedad de acogida. El comerciante foráneo, afirma Simmel, *debe ser* y permanecer forastero. Muchos rasgos así lo avalan: su movilidad y disposición a viajar, su abstención de poseer tierras en el país en el que de momento reside, su vinculación a otro país. La participación del forastero puede ser intensa en la transacción mercantil o la actividad intelectual, pero permanece foráneo y 'objetivo' frente al mundo con el que interacciona. En virtud de esa objetividad, es también libre, ajeno a las costumbres, política y religión del lugar. Pero su libertad es peligrosa: emisarios de otros reinos o lugares y 'agitadores extranjeros' han corrido notables riesgos a través de la historia, a veces como chivos expiatorios. Su notable libertad frente a la de los lugareños está también vinculada a la naturaleza 'abstracta' (y distante) que atribuimos a uno que no es de casa, que no posee ni nuestra fe ni nuestras costumbres.

Las sociedades categorizan a los forasteros: los documentan como tales (en Inglaterra son descritos como 'alienos': *alien non resident*, o a lo sumo como *alien resident*). Antiguamente los tributos de los extraños (de los judíos en la Europa medieval) eran distintos de los que pagaban los gentiles. Hoy tener o no documentación, ser o no ser un 'sin papeles' refleja la reacción administrativa, pero también la incertidumbre social, de quienes no entran en las pautas lingüísticas ni en las que rigen nuestra vida cotidiana como los demás conciudadanos. Hay tras todo ello un elemento de *extrañeza* que es la quintaesencia de la condición de forastero (éste es un exótico cercano). La suya es la condición de quien, simultáneamente, es uno de nosotros, un semejante, pero que se halla humana

o socialmente lejos, distante, y no es por lo tanto sentido de veras como uno de nosotros.

En *El forastero* no habla directamente Simmel de la condición del intelectual moderno, ni del hombre destribalizado y cosmopolita ni del creador; tampoco del caso tan característico de nuestro tiempo, el *desenraizamiento*, sobre el que su propia biografía tanto tiene que decir. Su reflexión nos aproxima, no obstante, como acabo de insinuar, a uno de los asuntos de mayor calado de la época contemporánea, el de nuestra soledad específica como individuos modernos, separados y presuntamente autónomos. Así, el eclipse de la *Gemeinschaft* tönniesiana conduce a una *Gesellschaft* simmeliana en la que los extraños ya no son sólo los forasteros tradicionales (si bien las migraciones masivas del mundo moderno hace a éstos en todas partes presentes), sino que también participan de esa condición muchos de los propios miembros de nuestra sociedad. Miembros, más o menos solitarios, como con tanta elocuencia explicara Tocqueville, de esa sociedad avanzada ambivalente, que pide conformidad, consenso y adocenamiento al tiempo que teje una ideología contraria que prima el individualismo y la diferenciación autónoma. La del forastero es por lo tanto también en una metáfora múltiple que alcanza a quien se siente extranjero en su tierra, solo en la muchedumbre y hasta extraño en el paraíso.

6.2. El pobre

Uno de nuestros más habituales forasteros es aquel semejante nuestro que vive en la pobreza. Prójimo nuestro, se halla sin embargo, fuera de nuestra sociedad por no estar integrado en la economía y, si es un pordiosero, por pedir gratuitamente una limosna para sobrevivir. Es un honor (tal vez no quepa otra palabra) para la sociología el haberse preocupado desde el primer momento de la pobreza. A partir del clásico renacentista, precursor de la política social y de la sociología *El socorro de los pobres* del valenciano Juan Luis Vives (evocado al principio de nuestra historia), hasta las reflexiones de Karl Marx sobre el proletariado y el *Lumpenproletariat*, la disciplina ha sido todo menos indiferente a la miseria y a la pobreza. Tampoco lo es hoy.

Simmel especula sobre el pobre desde una posición jurídicamente radical: pensamos, dice, que tenemos derechos y deberes, lo cual es innegable. Pero no sería inadecuado suponer, afirma, que, originalmente, sólo hubo derechos. El esencial derecho a la existencia como ser humano, nos colocaría a todos en un digno pie de igualdad. Pero hoy en día nuestros deberes hacia nosotros mismos son los únicos que cuentan. Hay un 'dualismo fundamental' en los sentimientos que regulan nuestras relaciones sociales con los demás, que explica que no nos hagamos de veras responsables de su miseria. Hay, eso sí, comunidades en las que el pobre pedigüeño piensa tener un derecho mendicante a que se le dé li-

mosna, al igual que hay religiones o costumbres que obligan a dársela. Hasta el derecho a la asistencia que sienten los necesitados es correspondido en alguna medida por las clases que pueden proporcionárselo o por las agencias gubernamentales. La exigencia de tales derechos mitiga humillaciones y la vergüenza que produce el ejercicio de la caridad, aunque no las supriman del todo. De ahí que la persona pobre que entiende su condición como «una injusticia del orden cósmico», dice Simmel (algo que clama al cielo, por así decirlo), pueda ser insolente en sus modales al exigir a los acomodados o a los ricos la ayuda que moralmente el mundo les debe.

Las sociedades de bienestar, señala Simmel, adelantándose así a una reflexión muy corriente en la literatura asistencial de fines del siglo XX, hurtan a las gentes su conciencia de que los pobres, como seres humanos, tienen un derecho radical a la existencia y a que se les ayude. No son culpables de su miseria, con las consabidas y raras excepciones. La política social, financiada por los impuestos y aportaciones ciudadanas, con su esfuerzo organizado por reducir la pobreza, traslada a organismos oficiales las tareas de caridad y solidaridad que antes hacía suya la sociedad civil o también la Iglesia. Con su infalible atención a la producción social de contrarios y paradojas, Simmel indica cómo la pobreza es parte esencial del orden social y cómo la asistencia habitual no sólo no la elimina, sino que refuerza ese mismo orden:

> La asistencia [a los pobres] se basa en la estructura de la sociedad, sea la que sea: se halla en abierta contradicción con todas las aspiraciones socialistas o comunistas que querían abolir tal estructura social. El fin de la asistencia es precisamente el de mitigar ciertas manifestaciones extremas de la diferenciación social, de tal modo que la estructura social pueda continuar apoyándose en esa misma diferenciación. Si la asistencia se basara en los intereses del pobre no habría límite alguno a la cantidad de propiedad [y recursos] transmisibles en favor de los pobres, que sería lo que conduciría a la igualdad para todos. Como quiera, sin embargo, que el centro de atención es la totalidad social —los órdenes político, familiar, y demás, determinados sociológicamente— no se encuentran razones por las que deberían ayudarse a la persona pobre más allá de lo que requiere el mantenimiento del *status quo*.

Nuestro amor hacia el pobre, afirma Simmel, tanto si se ejerce directamente mediante la caridad como si se delega al aparato estatal, satisface nuestro deseo de estimar a quien hacemos el bien, según el proverbio romano; es éste, dice, contrapartida de aquel que reza que odiamos al que dañamos; no es, contra lo que pueda suponerse, que le dañemos porque le odiemos: *odisse quem laeseris*.

El pobre, concluye, no se constituye como persona social por no tener medios ni bienes. El pobre, sociológicamente hablando, es quien recibe asistencia. Quien es objeto de caridad y ayuda con dádivas. Por eso hay pobres en cualquier estrato social ('parientes pobres', por ejemplo, en fa-

milias acomodadas) en ese sentido sociológico. A lo que cabe añadir: el pobre es un ser dependiente de la caridad ajena y por lo tanto privado de dignidad. Quien escoge la pobreza por su cuenta y riesgo sin pedir nada —un bohemio solitario, un ermitaño que no sea mendicante— permanece libre merced al orgulloso y terrible sacrificio de separarse de las humillaciones a que la sociedad somete a sus pobres. Lo que significa: a la que nosotros sometemos a nuestros semejantes necesitados que piden auxilio por mor de su miseria. Quien, altivo, no pide limosna es pobre, pero no es 'un pobre' en el sentido del personaje sociológico pergeñado por Simmel.

6.3. El avaro y el manirroto

En su *Filosofía del dinero,* a cuyo argumento volveré mi atención muy pronto, Georg Simmel explora dos tipos humanos opuestos, producidos por la cultura económica: el avaro y el derrochador. En el primer caso la posesión del dinero, al margen de su capacidad de adquisición de bienes y servicios se convierte en algo más precioso que su uso. «Los placeres del avaro son casi estéticos», observa, puesto que el placer de gozar del arte o la belleza rompe con la utilidad. También el avaro contempla, cuenta y recuenta, acaricia, extasiado, su tesoro, se complace en él y sufre privaciones que un gasto prudente podría evitar.

El derrochador, afirma Simmel, se asemeja al avaro mucho más de lo que la supuesta polaridad entre uno y otro pudiera indicar. Tanto el consumo pródigo como el derroche irresponsable eliminan el uso judicioso del dinero. Ambos personajes —cuya existencia en sociedades primitivas es difícil— son el haz y el envés de economías premodernas y modernas. Son fruto de una especialización de ciertos individuos sobre una dimensión única. El ahorro y el gasto, ambas virtudes necesarias, se transforman en vicios sociales a través de la especialización. Ya Weber prestó singular atención a lo que llamó *virtuosismo* sociológico (el místico, el yogui, el mago, el derviche, son practicantes de virtuosismos religiosos diversos, al igual que hay virtuosos de un instrumento musical determinado o gimnastas en el circo que son virtuosos de la contorsión o el trapecio). Simmel constata aquí especialismos en relaciones (en este caso con el dinero) que equivalen a algo semejante. En otras exploraciones, como la dedicada a *La prostitución* la imaginación simmeliana considera tendencias similares, que los sociólogos deben vincular más a estructuras sociales, roles y culturas determinadas, que a una posible psicología individual. Entra así en juego la indagación de la *producción social de la personalidad.*

Con el tiempo, y sobre todo, bajo el influjo de Talcott Parsons, la distinción de tres niveles básicos de la realidad (sociedad, cultura, personalidad) en el análisis de todo universo social vendría a consolidarse como un criterio sólido de análisis, sobre todo dentro del amplio ámbito del pensamiento sociológico que cayó bajo el influjo de su obra durante la

segunda mitad del siglo XX. Antes de que ello acaeciera, no obstante, el esfuerzo de Simmel por explicar tipos individuales o personajes determinados en términos estrictamente sociológicos hallaría una pronta respuesta en las pesquisas empíricas de Escuela de Chicago, tras la Primera Guerra Mundial. Antes de referirnos a ellos conviene aún considerar otras aportaciones simmelianas.

7. Naturaleza y consecuencias de la economía monetaria

Hay en Simmel, a no dudarlo, una frecuente cualidad atemporal. Su hincapié sobre formas sociales e interacciones generalizables a cualquier sociedad —desde la tríada a la subordinación, desde el secreto a la diferenciación social— da esa impresión, que no acaban de borrar los frecuentes ejemplos históricos con los que ilustra sus argumentos. Ya tuve ocasión de insinuar que ello no obedece enteramente a la verdad. Su más amplio tratado sociológico, el único que rompe con su inclinación al ensayo relativamente breve es una obra de sociología histórica, *La filosofía del dinero*. Es el primer y, hasta hoy, más acabado tratado para la elaboración de una sociología general del dinero.

La intención principal de Simmel en la confección de su pesquisa a la vez filosófica, sociológica e histórica en torno al dinero no es la de trazar su evolución a través del tiempo. Es la de identificar una causa mayor de la modernización. La abundante literatura sobre democracia (desde Tocqueville), industrialización y capitalismo (en la que descuella Marx) y racionalización generalizada (en Weber) no es desechada por Simmel. No obstante, su identificación de la monetarización de la economía con las transformaciones que conducen a la modernidad, aunque sea, casi sin excepciones, perfectamente compatible y complementaria con esas explicaciones clásicas es, a la vez, innovadora. Simplificando las cosas, Simmel desbanca la teoría que propone el industrialismo como fuerza suprema de la modernización. Su lugar lo ocupa, para él, la expansión y victoria final de la economía monetarizada.

Simmel sitúa la raíz del acontecimiento a fines de la época medieval, cuando al triunfo de los mercaderes, los primeros bancos y el préstamo y crédito institucionalizados, se unió la monetarización de las contribuciones señoriales. La superación del trueque y la de los tributos en especie (vino, trigo, acémilas, madera, prestaciones personales al señor) por el dinero en Europa desencadenó las corrientes históricas que nos conducen a la modernidad. Para empezar, tales corrientes socavaron el mismo feudalismo e hicieron triunfar a las clases preindustriales artesanas y mercantiles, más vinculadas a la moneda que a la propiedad de predios. Fomentaron la cuantificación de los objetos y los fenómenos, y no sólo la del dinero. La ciencia, la aritmética, el cálculo de probabilidades se abrieron paso porque el ambiente cultural (en el que la contabilidad, el mercado y la cuantificación económica ya se habían consolidado) les

era favorable. Se había producido así una transición histórica sin precedentes desde un mundo de substancias a un mundo de valores en cambio. El dinero mismo comenzó a pasar de ser una sustancia (un metal precioso codiciable) a una desempeñar una función de intercambio, sin ligazón a fe o creencia algunas, ni más sustancia que su conveniencia como símbolo de intercambio.

Estos acontecimientos permitieron —piensa un Simmel siempre atento a la división de las tareas desde la publicación de su ensayo de 1890 *Sobre la diferenciación social*— la especialización progresiva de las personas en oficios y profesiones. Es posible pagar los servicios del médico o del abogado en especie (hasta bien entrado el siglo XX ha ocurrido tal fenómeno marginalmente) pero la tendencia predominante es que honorarios, salarios y sueldos se monetaricen por completo. Al mismo tiempo los profesionales así recompensados tratan a sus clientes como ciudadanos a los que les une solamente una relación contractual de servicios. Sus tarifas y honorarios dinerarios se hallan en principio objetivizados según la función prestada y no según la condición (religión, riqueza, raza, género) del cliente o paciente.

La economía monetarizada es ambivalente: si bien genera independencia —uno elige con quién contrata, o qué compra— también produce dependencia —por los créditos y deudas contraídos, por la esclavitud abstracta del dinero mismo— además de ser algo más que una mera economía. Es una cultura que fomenta cierta mentalidad. No sólo la burguesa, sino también la de los empleados, obreros, y todos cuantos van entrando en la cultura dineraria. El mero hecho del dinero es crucial en la interpretación simmeliana. Frente a Weber y Schumpeter, que no ignoraron nunca la empresa capitalista, la firma o compañía, al igual que frente a Marx, que nunca separó el concepto de dinero del de capital, Simmel se erige con la desafiante posición de considerar el dinero —con su capacidad universal de intercambio y abstracción— al margen de la empresa moderna y casi como si el capital no existiera. Sin negar el capitalismo como estructura dominante —lo contrario sería más cierto— Simmel sin embargo entiende el orden económico moderno como orden esencialmente monetario, una realidad a la que confiere mayor alcance aún que al hecho de que, además, sea capitalista.

¿Debilita esto la argumentación de su largo tratado? Curiosamente no, sobre todo si se lee en el contexto de los otros enfoques que han analizado persuasivamente la modernización económica. Su larvado afán polémico queda desnudo y potente cuanto más argumenta Simmel sobre las repercusiones sociológicas del dinero sin tener en cuenta, adrede, esas otras dos, obvias y cruciales, entidades del mundo moderno, empresa y capital.

La interacción humana a través del dinero le permite, además, explorar las diversas figuras del friso social que éste configura: el manirroto, la prostituta, el avaro, el pordiosero, y varios más, algunos de los cuales acabo de bosquejar. No sólo hay una especialización profesional cre-

ciente que sólo es posible porque el intercambio básico es dinerario y por ende anónimo, sino porque surgen profesiones y tipos humanos cuya existencia reside en última instancia en estar sumergidos en una economía monetarizada: financieros, banqueros, empleados, contables, administradores, capataces, maestros, funcionarios (inclusos los militares que sin ser mercenarios, reciben un sueldo) van poblando el mundo de la modernidad, como lo pueblan en la concepción marxiana los asalariados y amos de las industrias capitalistas. Y también van surgiendo, como consecuencia de la creciente monetarización, las relaciones que caracterizan la modernidad: la puntualidad, la cuantificación de las prestaciones en los contratos, la mentalidad estadística, la actitud actuarial y contable, así como el triunfo de una racionalidad calculadora de costes y beneficios. La misma sociedad industrial, muestra Simmel, no hubiera sido posible sin la transformación cultural previa que monetarizó los impuestos al tesoro y al poder, los óbolos a las iglesias, los pagos de los contratos, las dotes en los matrimonios y las compraventas en los mercados.

El proceso histórico de creciente abstracción culminaba con la supresión del patrón oro y su sustitución por papel moneda y las finanzas transnacionales sin lingotes de metales preciosos. Ello abría las puertas, opina Simmel visionariamente, a una fase ulterior de mayor virtualidad aún. A muchas décadas de las tarjetas de crédito en plástico, y no digamos de las transacciones electrónicas, Simmel percibe transformaciones que nadie logró vislumbrar en su época. Simmel representa la primera intuición de una sociedad informatizada, con moneda virtual, y hasta 'postindustrial' y 'postmoderna' que poseemos. Sólo intuiciones argumentadas del calibre de la de Marx con sus observaciones sobre las consecuencias futuras de la automatización industrial en los *Grundrisse*, la de Tocqueville sobre las disfunciones de la democracia del futuro, la de Weber sobre la 'jaula de hierro' de la burocracia pueden medirse con la de Georg Simmel en este terreno.

De hecho, como he apuntado más arriba, los vislumbres razonados de Simmel sobre el porvenir de la modernidad complementan y enriquecen los de estos otros pensadores. No son necesariamente visiones alternativas. Así, hay algo más que un mero paralelismo entre la corriente de racionalización progresiva del mundo (con sus logros, pero también con sus daños y disfunciones) de Weber y la de la creciente monetarización del mundo, simmeliana. En ambos casos, y desde dos ángulos distintos, se explica de modo asaz satisfactorio la creciente calculabilidad de la vida y el cosmos que la cultura moderna promueve. En este caso particular, empero, Simmel, aventaja a Weber en un aspecto: mientras que este último explica muy bien mucho de lo que sucede, y hasta apunta a algunas de sus causas, Simmel, al perseguir con singular rigor el desarrollo y avatares de su *hipótesis monetaria* de la modernidad explica además también el cómo de este singular proceso histórico. Claro está que ni uno ni otro, ni tampoco Marx, nos ofrecen explicación satisfactoria alguna de aquellas áreas de la sociedad a los que estos procesos ra-

cionalizadores ni han llegado ni hay pruebas de que vayan a llegar. Por ilustrar esta afirmación con un solo ejemplo: el incremento de la irracionalidad en nuestra conducta ambiental, hoy, indica el surgimiento de nuevos campos de la realidad que, por el momento, muestran ser impermeables a los resultados de las operaciones del cálculo, el análisis racional y hasta del sentido común, cuando éstos se obtienen. En vano el uso de estas facultades del hombre avisa a la ciudadanía una y otra vez de las consecuencias previsibles de nuestro comportamiento actual frente a la naturaleza. La respuesta, incluso la de quienes ocupan puestos de poder y responsabilidad, queda corta ante lo urgente y necesario. Diríase que hay áreas, como la del ambiente, altamente reacias a dejarse controlar por las normas de la razón secular, inclusas las de su cuantificacion o monetarización (en el sentido general simmeliano) aun cuando se tomen en consideración las consecuencias sociales a medio y largo plazo de los costes y beneficios previsibles económicos o de salud. Ello sucede hasta con riesgo para la supervivencia de la raza humana.

8. La sociología de la cultura

8.1. Lo subjetivo y lo objetivo

Bien se ve, en su tratamiento del dinero, que Simmel pergeña una sociología de la cultura y del conocimiento al poner de relieve las consecuencias que una economía monetarizada tiene para nuestra concepción del mundo e incluso para los juicios morales que atribuimos a nuestras transacciones, sean éstas o no de carácter económico. Así, explícita y vigorosamente, su *Filosofía del dinero* concibe el mercado como ambiente cultural propicio al desarrollo de una visión y filosofía relativistas de la vida. (La propia visión relacional que impregna toda la sociología simmeliana es deudora de la cultura engendrada por las condiciones propias de la modernidad, aunque su propio creador no nos diga que así sea, a despecho de su agudo sentido autorreflexivo.) El relativismo epistemológico o el moral pueden hallarse desvinculados como posiciones filosóficas de la inmediatez de la economía monetaria, pero Simmel presenta esta última como condición previa material que las hace posibles. Sin caer en ninguna suerte de materialismo burdo en su concepción de la cultura, la sociología simmeliana no olvida las acciones y reaciones mutuas, o complejos de interacción recíproca *(Wechselwirkungen)* que fomentan (o excluyen) los fenómenos culturales.

La noción moderna de cultura consolidada por los antropólogos y los sociólogos precisamente justo antes y durante la época de Simmel, cobra en este autor un significado particular. Para él la vida, informe y emotiva por naturaleza, se va concretando en cultura. Cultura es el proceso mediante el cual la conciencia se manifiesta, toma cuerpo y se reproduce. Al suceder tal cosa, vida y conciencia se objetivizan, se plasman

en formas concretas a través de una cierta condensación *(Verdichtung)* o hasta cristalización. En efecto, mi deseo de expresarme no puede hacerse en incoherente balbuceo, sino mediante lenguaje, con palabras ordenadas sintáctica y gramaticalmente (formas) cuyo contenido (significados, emociones, percepciones) ellas acarrean. Como suele suceder en Simmel, ese proceso es bidimensional: hay una *cultura objetiva*, plasmada en formas, artefactos, signos, elocuciones; y otra *subjetiva*, propia de la conciencia, expresión de la vida, potencialmente manifestable, y no menos real. La objetiva posee su propia lógica, su grado de autonomía, su consistencia ante la dinámica anímica, subjetiva, de la que en primer lugar manó. La cultura, *in statu nascendi* (para usar una expresión latina cara a Simmel) al manifestar la energía que nos mueve, es 'más vida'. Al condensarse en creaciones culturales, dícese que añade algo a la vida que la hizo manar, y por eso es entonces 'más-que-vida'.

Este punto de partida coincide con posiciones consolidadas dentro de la teoría social: sin ir más lejos la concepción marxiana de la reificación, recuérdese —cuya raíz está en Hegel— no sólo se refiere a la actividad humana objetivada en sus obras materiales, sino a la plasmación de nuestras concepciones en cosas, instituciones, normas. Simmel refuerza esta tradición, que posteriormente Karl Popper (1902-1994) desarrollaría con su noción de 'mundo 3'. Éste es un universo distinto al de los fenómenos físicos ('mundo 1') y al de las conciencias ('mundo 2'). Es el de unos signos que sin embargo sólo pueden cobrar sentido si el 'mundo 2' (subjetivo) lo percibe y se hace cargo de él. Así, ciertos artefactos culturales, como los libros, o un escrito —como estos mismos renglones— existen como signos de tinta sobre papel (son de los mundos 1 y 3) pero tan sólo cobran vida simbólica y significativa en el momento en que son leídos y captados. Popper no se declara deudor de Simmel en esta hipótesis, pero las semejanzas son notables.

Que haya toda una tradición sobre la cosificación, formalización y objetivación culturales no significa que cada uno de sus representantes vea las cosas de igual modo. Para Simmel la 'cultura objetiva' es fruto no sólo del esfuerzo por plasmar nociones y estados de ánimo sino también el resultado de la mera interacción. La cultura objetiva no está necesariamente ligada a formas de enajenación, aunque ello pueda llegar a suceder. (Simmel mismo habla de 'tragedia' en ciertos casos de distanciamiento de nuestras propias creaciones.) Así, la cultura objetiva requiere lo que su palabra indica, cultivo. Uno puede cultivar su propia cultura subjetiva, naturalmente, pero la persona cultivada se manifiesta en el cultivo también de la objetiva, a la que, siguiendo la raíz de la palabra misma, se rinde un culto. Ciencia, poesía, arte, se cultivan, en interacción entre seres humanos, así como en interacción entre nosotros mismos y los objetos que hemos ido configurando. La cultura no sólo está formada por objetos sino por configuraciones de relaciones entre humanos, como pueda ser la danza, el juego, la procesión, el teatro, el hemiciclo parlamentario, el aula escolar.

La relación con la cultura y la red de relaciones recíprocas que ella entraña no es siempre equilibrada, aunque anhelemos la armonía. (Por ello gran parte de la estética se orienta al logro de la serenidad y la obtención del orden: un soneto ordena palabras y conceptos, una sinfonía, sonidos.) Mas Simmel, no lo perdamos de vista, es un sociólogo conflictivista. Para él la cultura va inextricablemente unida a la dominación, a la diferenciación entre los géneros, a los lenguajes de distintas clases sociales y pueblos, a los intereses encontrados de cada cual. Se producen a veces situaciones de estabilidad entre estos componentes diversos, pero también situaciones en las que no se logra la paz cultural. Así, en la cultura de nuestro tiempo, afirma Simmel en su ensayo *La tragedia de la cultura moderna* encontramos una situación endémicamente inestable. En efecto, predomina en ella una relación problemática hacia la verdad, sujeta a las servidumbres morales e ideológicas del relativismo. La nuestra es cultura desbordada por la acumulación de cultura objetiva (crecimiento masivo de datos, informaciones, estilos, saberes) que no puede abarcar la cultura subjetiva de cada cual. Con ello Simmel entra en un terreno que, cien años más tarde, habría de convertirse en verdadero tópico de la crítica y filosofía de la cultura, el de la inflación informativa, la expansión cognoscitiva y las consecuencias psicológicas que todo ello tiene para nosotros, además de las que conforman la estructura de lo que algunos han llamado, tal vez con exceso de optimismo, sociedad 'del conocimiento'.

8.2. Lo femenino y lo masculino

La cultura tiende a la solidez que le confiere su inclinación a la condensación o plasmación de energías subjetivas, puesto que una cultura está compuesta por un lenguaje, unos monumentos, unos textos, un arte. Empero, las contradicciones y tensiones que la atraviesan minan esa misma inercia hacia su plasmación objetiva, mientras que las innovaciones mudan sin cesar su contenido. Ello no impide que se hallen en la cultura algunas constantes, mucho menos sujetas a la historicidad. El género es una de esas constantes, sujetas a una medida de invariabilidad. Así, el género femenino orienta la cultura de las mujeres en una dirección relativamente distinta a la de los hombres, piensa Simmel, con relativa independencia de la época y creencias. En su *Cultura femenina*, de 1902, Simmel considera que la cultura subjetiva es más intensa en las mujeres que la objetiva, más propia de los hombres. Éstos suelen estar más volcados hacia el mundo simbólico externo, más allá de la vida íntima y del grupo familiar inmediato. Refleja con esa opinión una noción compartida por otros analistas de igual período —Tönnies ya había ligado lo comunitario a las mujeres y lo asociativo a los hombres, aunque ni las unas ni los otros monopolizaran según él esos dos modos de sociabilidad— y responde también, a no dudarlo, a algunos de los prejuicios masculinos

prevalecientes en su época acerca de la condición femenina. Cabe tener en cuenta, sin embargo, que si bien es cierto que hay diferencias biológicas y temperamentales importantes entre ambos géneros de la raza humana, también podría ser que, considerados con la debida imparcialidad, los resultados culturales de tales diferencias tuvieran que ser asimismo distintos en alguna medida.

Si nos movemos sobre un terreno más sólido que éste, sí es cierto que la subordinación y marginación de la mujer —mucho más intensa en la época en que escribía Simmel, anterior a la Gran Guerra, que en los decenios posteriores en Europa— fomentaba una cultura femenina más intimista y subjetiva que la más cosificada y mundana de los varones de la época. Es decir que, en términos de una estructura social dada, y no de conciencia, la hipótesis de Simmel no está exenta de alguna verosimilitud. Curiosamente, la afirmación simmeliana de que «no existe una cultura sin género» o sexo ha encontrado su paralelo en algunas secciones del feminismo más radical que afirman la producción social de diferencias injustas con singular vigor. De todos modos no ha sido menester esperar a la crítica posterior para que Simmel encontrara una primera respuesta a sus ideas al respecto, pues la esposa de Max Weber, Marianne, cuyos méritos como feminista fueron evocados en el Capítulo anterior, ya respondió a las posiciones del amigo de ambos con notable energía en el mismo momento de su publicación, y luego en su libro de 1919 *Cuestiones de mujeres*.

Una cosa son las enmiendas que la crítica haya podido aplicar, a veces con razón, a Simmel en este terreno (que deberían extenderse más aún a otros clásicos de la sociología, entre los que habría que incluir no sólo a idealizadores románticos de la mujer como Comte sino a teóricos de la igualdad, como Engels) y otra, la frecuente tergiversación de lo que en realidad opinaba. Para empezar Simmel considera que el movimiento feminista del siglo que comenzaba, el XX, estaba destinado a ser «un movimiento que influirá sobre el futuro de nuestra especie más profundamente aún que la misma cuestión obrera» que todos preveían como la de mayor alcance a la sazón. Ello, dice Simmel, iba a suponer una recomposición cultural y política de enormes consecuencias. Hecha tal afirmación al principio de su *Cultura femenina*, Simmel pasa a caracterizar la cultura objetiva, más propia del género masculino, como algo cuyo flanco débil se halla en el convencionalismo e hipocresía que la permean y la banalidad que tan a menudo la degrada —como todo lo que es mundano y pragmático— mientras que la cultura y mentalidad femeninas, siempre más próximas a lo auténtico y lo genuinamente sentido, proceden de la «maravillosa relación que parece mantener el alma femenina con la unidad intacta de la naturaleza». Precisamente por eso, piensa Simmel, las mujeres contemporáneas sufren con mayor intensidad las escisiones, fragmentación y contradicciones de la cultura moderna, del «desgarro de la vida» que supone la modernidad.

Más allá de las circunstancias históricas modernas, concluye Simmel, lo masculino y lo femenino son dos símbolos y dimensiones de la relación del ser humano con el mundo, dos inclinaciones, más o menos intensas en cada cual de nosotros. (Todos tenemos un lado masculino y otro femenino, piensa, como haría Sigmund Freud a partir de supuestos asaz distintos a los suyos.) Con ello Simmel se constituye en un precursor de un 'feminismo de la diferencia' que no elude aquellas dimensiones (como las morales y las de derechos humanos) en las que la aceptación de cualquier desigualdad sería intolerable e injusta. Simmel pues, avanza el feminismo de la diferencia real entre mujeres y hombres, mediante un énfasis muy particular sobre la feminidad como modo social y específico de existencia.

8.3. La dimensión moral y la religiosa

El componente conflictivo inherente a toda cultura mínimamente compleja se manifiesta claramente en la esfera moral. La cultura, como exteriorización de la vida y, simultáneamente, control sobre ella, promueve una cierta moral que señala a las gentes cómo deben comportarse en cada caso, por lo menos cuando la situación no es ambigua. Mas cuando lo es, los sujetos discrepan de las normas y promueven otras. Su innovación moral se enfrenta entonces con la moralidad establecida. La energía vital, así como las tensiones que puedan existir entre grupos o individuos con intereses encontrados, presionan para modificar las reglas morales preestablecidas. Éstas, por muy inmóviles que parezcan, tienen siempre que ceder, adaptarse, mudar, aunque sea inperceptiblemente.

Al considerar la vida y obra de artistas tenidos a la sazón por inmorales por parte de la conciencia burguesa bienpensante, como Charles Baudelaire u Oscar Wilde, Simmel constata la dimensión expresiva y de moral alternativa que tales creadores individuales proponen. De igual manera observa la tendencia cismática (la que lleva a la formación de sectas y disidencias) en la vida moral grupal. Concluye, a través de estas dispares exploraciones que la lucha entre la ortodoxia y la heterodoxia cultural es permanente, pues es fruto de una oposición endémica entre anhelos discordantes y modos de vida distintos. (No siempre el aislamiento, la segregación y el enclave cultural dentro de un universo moral determinado permiten la coexistencia contigua o paralela de morales divergentes.) El mismo fluir de la vida que se encuentra con formas hechas, a veces anquilosadas, produce una corriente de disidencia que la disciplina predominante no logra frenar ni obliterar. Surgen así estilos nuevos en la música, dialectos en los idiomas, normas y costumbres distintas, innovaciones en la ciencia y el arte. A su vez todos ellos se objetivizan y engendran luego nuevas ortodoxias y obediencias morales, cognoscitivas, estéticas y de toda índole.

Algunas veces tales mudanzas afectan aspectos externos y presuntamente superficiales de las personas —como es el caso del adorno o la moda— pero otras ponen en tela de juicio formas esenciales de una cultura anterior. Sin embargo, sociológicamente hablando, lo más mundano e insignificante —una mínima modificación en la moda del momento— responde a los mismos procesos de individualización y diferenciación, forma y sustancia, que dominan cualquier campo de la actividad humana o de sociación. En la moda uno quiere a la vez distinguirse (separase de los demás) e identificarse (con los que van a la moda, o toman iniciativas que otros, menos originales, seguirán). En ello insiste Simmel en su *Filosofía de la moda*, de 1905, así como en su ensayo sobre la psicología del adorno y en su *Problema del estilo*, ambos publicados tres años después. Éstos son trabajos fundacionales de la sociología posterior de la moda y del gusto así como de la del arte.

La amplia obra simmeliana sobre cultura es la parte más dispersa de su sociología, la más rebelde a su presentación sistemática. Querría poner fin a esta somera incursión con una referencia a sus observaciones sobre religión, ciertamente mucho más circunscritas que las dos grandes aportaciones de Durkheim y Weber, pero no menos agudas. Al igual que ellos Simmel adopta una posición muy cauta ante la extendida creencia de su época en la inevitable secularización progresiva de las sociedades modernas. Las fluctuaciones culturales de la modernidad avanzada, piensa Simmel, permiten que las creencias científicas o sociales (ideológicas) pierdan su 'poder intoxicador', de modo que es previsible que el 'impulso trascendental' que inspira a los humanos se haga presente en su cultura de nuevo con ropajes religiosos. Sin llegar a predecir un renacimiento religioso, Simmel prevé no obstante una correlación entre el amortiguamiento de la intensidad y fervor ideológicos de su tiempo y la búsqueda, por otros medios, de la trascendencia, dado que ésta es una constante en la naturaleza humana.

Ello se entiende porque, según Simmel, toda sociología de la religión debe distinguir, entre *religión* propiamente dicha —mucho más sujeta a la institucionalización y a los rituales y jerarquías— y *religiosidad*, ligada a la cultura subjetiva, a la fe, a la piedad y a la emoción mística. Parece evidente que la desaparición o reflujo de la religión institucional no entraña una decadencia paralela en la religiosidad que, por lo pronto, transfiere sus energías a piedades y lealtades mundanas, como el nacionalismo, la ideología política y el entusiasmo deportivo. Fenómenos culturales como el llamado 'espiritualismo' alemán de su época —que le llevaron a publicar sus primeras reflexiones sobre la sociología de la religión (en el importante periódico socialista *Vorwärts*)—, reflejan el escepticismo de un racionalista ante formas pseudointelectuales de religión que, sin embargo, revelan las ansiedades trascendentalistas y la nostalgia moderna por un mundo misterioso y en apariencia perdido. Éste puede llegar a atraer a mentes dotadas de notable inteligencia y predisposición al raciocinio en otras materias. La atracción por el misterio permanece.

Las fantasmagorías y supercherías que acompañan la modernidad, piensa Simmel, no permiten una interpretación simplista ni linear de la secularización como gran proceso histórico imparable y unívoco. La misma fascinación por la ciencia —fascinación es una palabra de raíz religiosa— propia de los nuevos tiempos viene a reforzar este convencimiento. A lo que cabe añadir: un espíritu científico y racionalista cabal somete al mismo conocimiento científico a su escrutinio y es consciente de sus límites, sin por ello caer en el oscurantismo, aunque sea éste de salón o cenáculo, ni aunque posea la inocuidad aparente de las cartas astrales.

9. La herencia de Simmel

El legado simmeliano posee la impronta de su autor: ha sido ambivalente. Algunos observadores, simmelianos entusiastas, pretenden que el maestro ha sido olvidado, semiolvidado o hasta ignorado durante largo tiempo a pesar de su patente aportación al pensamiento contemporáneo, que va más allá de la sociología. Otros, conocedores de su verdadero influjo, lo sitúan —como he hecho yo mismo aquí— entre los mayores clásicos de los que la sociología dispone, sin reconocer que haya sido tan ignorado. Lo cierto es que en unos casos lo ha sido y en otros, muy significativos, no. Y también, cómo no, ha sido tergiversado y recogido por alguna corriente intelectualmente dudosa —como gran parte de la llamada postmodernista, surgida a fines del siglo XX— como si de un profeta del relativismo radical y de la estetización de la moral se tratara. Georg Simmel no merecía tal banalización.

No la merecía, esto es, en el entendido de que Simmel fue un profeta de lo que de certero hay en el postmodernismo como doctrina del tiempo presente. Los albores del siglo XXI confirman la bondad de su posición en este asunto. Su lección muestra que es menester incorporar a nuestra conciencia un cuerdo y circunscrito relativismo sobre algunas de nuestras concepciones de la vida, incluso las morales. Más que nunca se hace hoy necesario encontrar el equilibrio entre el reconocimiento y la aceptación tolerante de las variedades de la experiencia moral y la diversidad cultural, de un lado, y los imperativos universales que impone nuestra compartida humanidad en todo lugar y sociedad, de otro.

Simmel coadyuvó en esta tarea. Así, nos proporcionó una óptica doble mediante la cual contemplamos a la vez las cosas desde cerca y desde lejos, desde el sujeto y el objeto, desde el nivel macro y el micro, desde nuestra cultura y desde la ajena. La nitidez de su pensamiento nunca violenta unas realidades que, o son borrosas, o son pluridimensionales, o son plurales. Su ya mentada insistencia sobre la simultaneidad de los antagonismos y oposiciones en cada situación, en abierta discrepancia con las teorías que afirman que puedan ser superadas para siempre, y producir así un mundo plano, unidimensional, o edénico, es aleccionadora. Para Simmel el mundo social es siempre híbrido, im-

perfecto, *in statu nascendi.* Para comprenderlo hay que desarmarlo mentalmente primero (en eso consiste el análisis) para luego rearmarlo con nuestra razón en toda su complejidad. En eso consiste la inteligencia sociológica.

En su tiempo, como sabemos, su marginación académica e institucional fue grave y vergonzosa, sobre todo si la comparamos con el inmenso respeto que alcanzó entre los mejores intelectuales de su país, sus alumnos, así como entre no pocos foráneos, además del de toda la comunidad sociológica germana. Su influjo directo sobre sus estudiantes y discípulos, que van desde filósofos de teológica inclinación como el pensador austroisraelí Martin Buber (1878-1965) hasta el filósofo marxista húngaro György von Lukács (1885-1971) fue incalculable. Algunos de ellos, como el novelista Robert Musil, han sido ya mencionados más arriba. La distanciación que Simmel tomaba ante cuanto estudiaba (que era, siempre, una apasionada distanciación) hizo que alguno de sus conocedores y hasta discípulos filosóficos llegara a acusarle de cinismo, como hiciera Lukács mismo, pero no por ello dejaron de sufrir su influjo. En el caso de Ortega, que lo introdujo en el mundo hispano —véanse las Referencias bibliográficas al final del Capítulo— hay más que curiosidad por Simmel, ya que la preocupación de este último por la vida cotidiana y los aspectos más triviales (sólo en apariencia) de ella —la coquetería, el saludo, las buenas maneras, la moda— atrajo su seria atención.

Los esfuerzos tempranos de Simmel por constituir un objeto relativamente independiente para la sociología —paralelos a los de Durkheim y Pareto— no cayeron en saco roto. Sin embargo, y tras algunos escarceos con el propio Durkheim, su entrada definitiva en la disciplina se realizó de modo pragmático, directo y eficaz, al margen de especulaciones sobre su naturaleza y status cognoscitivo o académico. Así, los fundadores de la Escuela de Chicago, conocedores de la sociología alemana, descubrieron de inmediato en Simmel considerables posibilidades para la indagación empírica. El *American Journal of Sociology* publicó, casi siempre traducido por el propio director del Departamento y de la revista, Albion Small, varios de sus ensayos. Otros dos miembros de aquella casa, Robert Ezra Park y Ernest Burgess le situaron en una posición preeminente en uno de los textos introductorios más célebres de la historia de la sociología, su *Introducción a la ciencia sociológica*, de 1921. Resultado de todo ello fue que, en Norteamérica, Simmel fuera conocido antes que Weber. La Escuela de Chicago introdujo la sociología urbana en la ciencia social: muchas de sus ideas procedían de Simmel. Una de ellas, la de 'distancia social', fue utilizada por Park, discípulo directo de Simmel en Berlín, para explicar y conceptualizar el prejuicio y la discriminación racial. Su noción de marginalidad social y del individuo marginal, que Park aplica a casos de mestizaje étnico o cultural —mulatos norteamericanos, judíos europeos, asiáticos en Norteamérica—, se halla inspirada en la reflexión simmeliana sobre el fo-

rastero. Lo mismo sucedió con otros varios estudios empíricos. Así, hemos visto cómo Simmel dedicó mucha atención a la elaboración de una teoría sociológica de las personas y los personajes. Estudios de Chicago como el de *El vagabundo —The Hobo—* responden a ese afán. El influjo internacional de esta escuela ha incorporado, a su vez, la imaginación y análisis simmelianos a la investigación sociológica.

Entre los teóricos simmelianos de las generaciones inmediatamente posteriores es menester mentar al profesor de Colonia Leopold von Wiese (1876-1969), cuyo nombre a veces se asocia rutinariamente al de Simmel por su esfuerzo de construir una 'sociología formal' o de las formaciones sociales *(Gebilde)*. Por su parte Karl Mannheim (1893-1947), entusiásticamente recomendado por Simmel a Weber cuando era estudiante, fue un notable conocedor de su obra. La decisiva aportación de Mannheim a la sociología del conocimiento y de la ideología descubre otro hilo conductor importante en la historia de las ideas sociológicas.

Los esfuerzos por establecer una teoría sociológica integrada por parte de Talcott Parsons en su obra *La estructura de la acción social* culminaron en éxito, pero éste tuvo un precio. La admirada mención hacia Simmel al final de esta obra clave de 1937, no compensa la exclusión del grupo de pensadores —un economista, Alfred Marshall, y tres sociólogos, Pareto, Durkheim y Weber— que sirven de base a la síntesis parsoniana. Por su parte, la breve e influyente obra de Raymond Aron (1905-1983) *La sociología alemana contemporánea*, de 1935, abría Simmel a un público francés, si bien su más conocido *Las etapas del pensamiento sociológico* volvieran a sumir a Simmel en la oscuridad. Estos altibajos han sido característicos de su fortuna en muchos países.

Quienes a partir del decenio de 1960, comenzaron a interesarse por el intercambio simbólico —la escuela del interaccionismo simbólico, con orígenes en George Herbert Mead (1863-1931)— así como por la elaboración conversacional e interactiva de la realidad social a través de las rutinas de la vida diaria (por ejemplo, la llamada etnometodología) redescubrieron a Simmel, en algunos casos con entusiasmo. Lo que desvelaron, sin duda, fue sólo una de sus facetas, la de su interés por la cotidianidad y la interacción microsociológica como productora de estructuras e instituciones. No es éste el lugar para dar cuenta del conjunto de escuelas o autores —algunos muy prominentes, como Erving Goffman (1922-1982)— que de modo más o menos intenso se hallan vinculados a esta veta abierta por Simmel.

Tanto los estudios microsociólógicos como varios de los que elaboran sus concepciones sobre los presupuestos del individualismo metodológico (el caso de Raymond Boudon es notable) se apoyan muy frecuentemente sobre las hipótesis simmelianas. Lo mismo puede decirse de quienes estudiaron 'conformaciones', 'configuraciones' y formas en general para el análisis de la estructura social, desde von Wiese a Elias, o de quienes han seguido posteriormente sus pasos.

Más reciente es la apropiación, ya aludida, por parte de la amalgama de autores que han venido a recibir el nombre colectivo de 'postmodernos' (algunos de ellos vinculados, afirman, a la sociología) de ciertas actitudes simmelianas. Simmel, como he tenido ocasión de subrayar, reivindicó la dignidad teórica del fragmento, la dificultad metodológica de construir teorías omniabarcantes, las debilidades de los grandes relatos históricos, el alcance e importancia de ciertas expresiones del relativismo, la importancia de la microsicología y de trazar viñetas socióloigas y la de interesarse también por las miniaturas de la vida social y no sólo por las grandes estructuras. Eso, como hemos comprobado abundantemente, nunca le separó de sus convicciones (kantianas y goethianas) acerca de la razón, los imperativos morales y la universalidad de la naturaleza humana. No obstante, quienes se empeñan en ignorar este componente tradicional, racionalista e ilustrado de Georg Simmel han creído ver en él una fuente pionera de inspiración para describir un mundo movedizo, virtual, radicalmente relativista y a la postre amoral. Un mundo inexistente en la obra simmeliana.

Aparte de estos y otros avatares, a lo largo del Capítulo que aquí acaba, he tenido la oportunidad de señalar una y otra vez aportaciones e ideas seminales de Simmel al pensamiento sociológico moderno. Muchas han sido explotadas por su posteridad, aunque ninguna de ellas haya sido agotada. Otras, están aún pendientes de consideración. No puede decirse más, a un siglo de distancia, de la riqueza que nos entregó la obra del sabio y sutil Georg Simmel.

Referencias bibliográficas

La recepción hispánica de Georg Simmel comenzó con la publicación de su obra *Schopenhauer y Nietzsche*, traducida por J. R. Pérez Bances (Francisco Beltrán, Editor, Madrid) en 1915. Aparecieron más tarde varios ensayos suyos en la *Revista de Occidente* entre 1923 y 1925 por recomendación de José Ortega y Gasset, su director. (Véase al respecto el artículo de Raquel Osborne en la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas REIS* n.º 40, 1987). En la Editorial Revista de Occidente, de Madrid, se encuentra la *Sociología* de Simmel en 2 volúmenes, 1926 y 1927, traducción de J. Pérez Bances (la segunda edición es de 1977). También *La cultura femenina y otros ensayos* (1946) (1.ª edición, 1934, varios traductores) así como *La filosofía de la coquetería y otros ensayos*, que apareció en 1924, durante el período de introducción española vía Ortega (reedición de 1945.) Por su parte, Francisco Ayala tradujo y publicó de Simmel, *Schopenhauer* y *Nietzsche*, en Buenos Aires (Anaconda) en 1950. La Editorial Península, de Barcelona, publicó varios ensayos bajo el título de uno de ellos, *El individuo y la libertad* (1986) y otra serie que Simmel compuso llamándola *Philosophische Kultur*, que aparece con el de *Sobre la aventura* (traducción de Gustau

Muñoz y Salvador Mas, quienes han incluido un epílogo de Jürgen Habermas). Sobre individuo e individualismo, véase G. Simmel *La ley individual y otros escritos*, Barcelona y Buenos Aires: Paidós, 2003. (Traducción de Anselmo Sanjuán, Introducción de Jordi Riba.) En Buenos Aires, la Editorial Nova editó los *Problemas de la filosofía de la historia*, en 1950. Ramón García Cotarelo tradujo la *Filosofía del dinero*, que publicó el madrileño Centro de Estudios Constitucionales, en 1977. Es muy valioso el número monográfico de la ya mentada *REIS* para celebrar el centenario de su aparición, coordinado por Josetxo Beriain (2000), con ensayos del compilador, así como de Ramón Ramos, José M.ª González, Andrés Bilbao, José Miguel Marinas, Fernando Robles, Jorge Lozano, Francisco Serra, David Lazcano, Yolanda Mutiloa y Celso Sánchez Capdequi. El especialista en Simmel David Frisby es el autor de *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, publicado por Visor, Madrid, en 1992. También de la Introducción *Georg Simmel*, México: FCE, 1984, reimpresión 1993, traducción de José Andrés Pérez Carballo.

La *Simmel Newsletter*, que publica la Sociedad Simmeliana (*Simmel Gesellschaft*) —a la cual pertenece el autor de estos renglones— en la Universidad de Bielefeld, recoge regularmente —sobre todo en lenguas alemana e inglesa— estudios en torno a Georg Simmel, su continua recepción internacional y los estudios empíricos que su obras continúan inspirando. La fuente general es el *Georg Simmel Gesamtausgabe*, editado por O. Rammstedt.

CAPÍTULO 12

LA TEORÍA ECONÓMICA DE LA SOCIEDAD MODERNA

1. La interpretación económica de la vida social

Una a una, a lo largo de su historia, las ciencias sociales fueron desgajándose del tronco común del saber. Se fueron ramificando, transformándose en disciplinas identificables, distintas entre sí, dotadas cada cual de método propio y, sobre todo, de un ámbito diferente de estudio. Surgieron así las diversas unidades de indagación y enseñanza que llevan nombres como los de «antropología», «etnología», «sociología», «ciencia política», «economía», «historia». Sin embargo, si nos acercamos con atención a esas especialidades, haciendo abstracción de divisiones académicas más o menos convenientes, descubrimos que no hay ciencia histórica que no sea también historia económica, ni sociología que no sea histórica, ni etnología que no sea política, ni ciencia política que ignore cultura y creencias (objeto, estos últimos, de indagación para antropólogos), ni psicología social que no se solape con la sociología. Y así sucesivamente. Todas las ciencias sociales se entrecruzan y entreveran. Por ello, las exhortaciones al cultivo de la llamada «interdisciplinariedad» son algo vanas. Las ciencias sociales o son interdisciplinares, o no son.

Los fundadores modernos de la ciencia social no tenían la más mínima duda sobre la validez de este axioma. Adam Smith, creador, junto a otros, de la ciencia económica moderna, fue un gran filósofo moral. Aunque su pensamiento se presenta en dos tratados distintos, la *Teoría de los sentimientos morales*, de 1759, y *La riqueza de las naciones*, de 1776, sería peregrino sostener que ambas obras no poseen una íntima e indisoluble unidad. La una entraña la otra. Y ya vimos en el Capítulo Segundo cómo Montesquieu, fundador moderno de la concepción sociológica del mundo humano, es también quien lo entiende como un todo coherente. En él costumbres, economía, leyes, política, moral e historia se entrelazan, se causan mutuamente, forman una estructura emergente. Ello no quiere decir que no sea factible una interpretación que pretenda ser puramente económica de la obra smithiana o que la ciencia política no haga, a menudo, uso provechoso de un imaginario Montesquieu experto tan sólo en derecho constitucional. Estos enfoques son prácticos y

dan buenos resultados, pero no son fieles al espíritu de Smith, ni al de Montesquieu, ni al de otros pensadores de su calibre.

Armados de estas elementales constataciones nada impide que exploremos ahora una etapa descollante de la historia del análisis sociológico, la que los científicos sociales más proclives al estudio de la economía han ido desarrollando. De hecho las páginas precedentes han cumplido con ello en no poca medida. En efecto, la atención dedicada a Marx y Engels en el más luengo de los capítulos de este tratado bastaría para sustanciar lo que se afirma. Asimismo, las consideraciones anteriores sobre la dimensión sociológica del pensamiento del economista y filósofo de la libertad, John Stuart Mill, no por más breves, deben olvidarse. El hilo conductor de los sociólogos cuyo pensamiento económico es muy relevante o de los economistas cuya sociología también lo es, ha sido perceptible a lo largo de todo el presente relato histórico del análisis científico y teórico de la sociedad. Basten tan sólo tres ejemplos señeros. En primer lugar, el de Vilfredo Pareto, cuyas aportaciones a la ciencia económica son tan extraordinarias como las que hizo a la sociología. En su obra, economía y sociología se presentan llana y claramente como complementarias y mutuamente necesarias. El segundo ejemplo es el del *doctor subtilis* de la teoría sociológica moderna, Georg Simmel. Su obra cumbre, la *Filosofía del dinero*, constituye un esfuerzo inigualado por adentrarse en la historia y cultura monetarias, por desentrañar lo que para la humanidad significa la aparición y triunfo de una economía basada en el dinero abstracto, por sacar a relucir la lógica oculta del desarrollo histórico de la economía monetaria y desvelar las consecuencias que para la ciencia, la mentalidad moderna y la moral ha tenido y tiene tal desarrollo. El tercer ejemplo es, naturalmente, Weber, cuyo ensayo sobre la relación entre el protestantismo y el capitalismo, ya se indicó, tal vez sea la obra clásica sociológica más difundida y leída por el público que tales cosas lee. No obstante, el Capítulo a él dedicado se esforzaba por poner de relieve el mayor alcance que tiene su vasta e inacabada *Economía y sociedad* así como *Historia económica*, cuyas hipótesis y argumentos sobre el despegue capitalista occidental quedan con demasiada frecuencia eclipsadas por su célebre monografía en torno a la relación entre el calvinismo, el trabajo y la reinversión productiva de riqueza.

En el presente Capítulo consideraré algunas de las aportaciones hoy ya clásicas a la teoría sociológica y a la crítica de la civilización moderna realizadas por varios economistas.

2. Industria y sociedad pecuniaria: Thorstein Veblen

Hijo de inmigrantes noruegos, campesinos empobrecidos que lograrían contra viento y marea hacerse con una modesta granja, Thorstein Veblen (1857-1929) nació en Wisconsin y creció en la pradera de Minnesota, rodeado de gente luterana y trabajadora, alejada de la sociedad in-

quieta, especuladora y de capitalismo expansivo que caracterizaba a los Estados Unidos de su tiempo. Veblen mantendría esta distancia —transformada en crítica acerba a la civilización capitalista— a lo largo de toda su vida. Estudiante sardónico y rebelde, Veblen poseía talante especulativo y vocación académica, lo que le llevó a unos estudios tan heterodoxos como persistentes. Tuvo la buena fortuna de aprender, en la Universidad de Yale, del pionero de la sociología yanqui, William Graham Sumner (1840-1910) promotor en América de las ideas de Herbert Spencer. Este último combinaba un evolucionismo afín al darwinismo (Spencer mismo inspiró, recuérdese, a Charles Darwin) con el individualismo liberal, cuyos rasgos tuvimos ya ocasión de conocer en el Capítulo sexto. Doctor en filosofía por Yale, pero indómito y poco acomodaticio, Veblen tuvo que retornar al campo con su familia. Allí permaneció con su esposa una decena de años, sin encajar en lugar alguno. Las revueltas industriales y agrarias que agitaban aquella región llenaron a ambos de inquietud socializante (o cuasi socialista) y le inspiraron la idea de matricularse en economía, en la Universidad de Cornell. Allí publicaría sus primeros trabajos. Significativamente, comenzaría con uno dedicado al socialismo.

Pronto encontró el apoyo académico que le llevaría en 1892 a la recién creada Universidad de Chicago, que reunió a varias de las mejores mentes norteamericanas desde el primer momento. Sus cargos académicos fueron modestos. Si bien dirigió el *Journal of Political Economy*, sus ideas seguían siendo poco convencionales y abiertamente contrarias a la teoría capitalista liberal establecida. Era además, un colega universitario incómodo, salvo para algunos académicos eminentes, que gozaban de su amistad. Su hoy célebre *Teoría de la clase ociosa* apareció en 1899, y recibió de inmediato la atención que merece. Unos años después se publicó su *Teoría de la empresa*, en 1904. Ambas obras constituirían una base crítica del capitalismo, especialmente norteamericano, que indignaría a sus representantes y beneficiarios al tiempo que atraería a la izquierda, aunque sin satisfacer a los más marxistas, cuya doctrina Veblen no compartía.

Tras ser invitado a abandonar Chicago, Veblen enseñó en la californiana Universidad de Stanford, en Palo Alto, y luego en Missouri, siempre con cargos académicos inferiores, hasta que recaló en Washington, donde trabajó en alguna comisión gubernamental, con mala fortuna. Para resolver la falta de braceros en la agricultura, por ejemplo, propuso la incorporación de los odiados sindicatos obreros a la operación. No sorprende que no durase ni medio año en el puesto. Mientras tanto, discurría la Gran Guerra. Numerosos intelectuales americanos y europeos comenzaban a expresar su reconocimiento y admiración por su obra. Su fama, que aumentó durante su dirección de una notable revista (*The Dial*) se consolidó gracias a su coraje al apoyar la Revolución bolchevique y relacionar el «capitalismo depredador» con las ambiciones tanto de la Alemania imperial agresiva como de las potencias aliadas, empezando por las de su propio país. Este radicalismo contra tirios y troyanos, fruto de la independencia y la lucidez, le granjeó una vasta reputa-

ción, que duraría poco, aunque Veblen encontró, en 1919, un refugio académico en la distinguida New School for Social Research, de Nueva York, sede de pensamiento radical, dotada ya entonces de un personal académico notable. Su curso en torno a los «factores económicos de la civilización» es un clásico de la historia económica en clave sociológica. No obstante, el paso del tiempo le hizo más solitario y huraño. Decidió volver a Palo Alto y retirarse allí, en California, creyéndose olvidado. Murió en 1929.

En ese año se produjo la crisis bursátil más famosa de la historia y comenzó en Occidente una recesión económica gigantesca. Los discípulos de Veblen recobraron su obra, mientras que algunos de ellos entraban en los equipos del Presidente Roosevelt que intentarían la recuperación económica de los Estados Unidos desde una perspectiva reformista, progresista y cuasi socialista o socialdemócrata. No sólo economistas sino notables sociólogos hicieron suyas, entonces, algunas de sus ideas.

El estilo satírico de Veblen esconde mucho más que una sátira. Hay en él una seria concepción sociológica de la economía inspirada en el esfuerzo por lograr una visión realista del mundo, lejos de todo romanticismo y de la ideología triunfalista que se apoderaba de lo que algunos llamarían la *American way of life* para justificar enriquecimientos depredadores y desigualdades crueles. (Si bien a Veblen nunca le faltó cierto romanticismo socialista y la nostalgia de una América libre, democrática y honesta.) Tal concepción arranca de una crítica radical al concepto abstracto —crucial para la economía clásica— de *homo oeconomicus*. El pensamiento económico dominante asumía —asume— la existencia de un maximizador utilitario y racional de sus intereses subjetivos, el *homo oeconomicus*, al que atribuye normalidad. Quien se desvía de tal conducta es anormal. Pero, como afirma Veblen en su ensayo *¿Porqué la economía no es una ciencia evolutiva?*, el ser humano no es, contra lo que piensan los economistas, un calculador racional esencialmente hedonista e históricamente inmutable. No es, dice, «un calculador ilustrado de penas y placeres, que oscile como glóbulo homogéneo de deseo y dicha bajo impulsos que le mueven pero le dejan intacto». De hecho, tal concepción, predominante en economía, significa que el hombre no actúa sino que reacciona ante los estímulos que se le van presentando, según un criterio simple y calculador. El ser humano, replica Veblen, es un ente histórico, sometido a cultura, portador de prejuicios, lleno de ignoracias. Es ante todo un ser teleológico, que busca ciertos fines. Pero los fines que persigue son complejos, no son siempre los de una ganancia simple en el mercado de bienes. También son fines a largo plazo. Está además sujeto a instintos, que no permiten las simplificaciones. Por consiguiente, el estado general de la economía no es el resultado agregado de los cálculos hedonistas y racionales de los individuos que la componen en cada momento, que se expresarían según criterios estrictos de ganancias y pérdidas, sino también de muchos otros factores, unos culturales —creencias, prejuicios— y otros puramente instintivos. Además, la red institucional

(empresas, leyes, administraciones) que caracteriza cada economía concreta es tan importante para entenderla como pueda serlo el flujo y dinámica del mercado que, por esa misma razón, no es libre sino que se halla determinado por la naturaleza de dicha red. Su énfasis sobre esta noción hizo de Veblen uno de los fundadores de la llamada *economía institucional* o institucionalismo económico.

En *El instinto de la labor bien hecha y la molestia del trabajo*, Veblen asume que, al margen de toda utilidad, de todo criterio de maximización de beneficios, los humanos prefieren actividades eficientes y trabajos bien acabados al tiempo que evitan esfuerzos vanos. A su vez, el criterio de eficiencia depende de los hábitos mentales de cada momento histórico en el proceso de la evolución de la humanidad: así, el esfuerzo puede dirigirse tanto a la manifestación religiosa —festivales, sacrificios, procesiones— o a la militar —estrategia, disposición de la tropa, intendencia, armamento— como a la producción y consumo de bienes. (Con ello, Veblen pone de relieve un fenómeno que, paralelamente, Simmel también detectó, como se recordará, el de la predisposición humana a dar forma estética a nuestras manifestaciones, no sólo las de esfuerzo y trabajo, sino también, al propio orden social, tal como se constata en las jerarquías, linajes, parentelas, ideologías e instituciones de toda suerte.) El esfuerzo estético por la tarea bien cumplida es moldeado por las creencias y mentalidad del momento. Éstas determinan qué estilo o forma final es la aceptable o conveniente. Ello, a su vez, dependerá mucho de un proceso histórico cuya naturaleza Veblen concibe en términos muy darwinistas, vinculados a las aportaciones de los antropólogos y sociólogos evolucionistas, aunque otros economistas, asimismo influidos por el darwinismo, llegaron a conclusiones distintas, acordes con la visión liberal y *laissez faire* de la economía. Así, lo que se considera eficiente o útil en una sociedad dominada por los criterios de productividad propios del capitalismo industrial no lo es para otra en la que predominan creencias distintas, feudalizantes, por ejemplo. Las teorías utilitaristas de la economía dejan pues mucho que desear, sostiene Veblen. No hay instituciones económicas puras. Cada época y lugar posee su juicio de lo que es una tarea bien hecha y cuál merece cumplirse. Las generalizaciones atemporales de la ciencia económica son insostenibles.

La adaptación selectiva y competitiva del hombre a su ambiente a través del tiempo es la que crea las economías concretas con las que nos enfrentamos. Ni siquiera esa adaptación se realiza sólo según criterios hedonistas de cálculo racional individualista, como sostienen unos, ni tampoco según la quimera de un destino final liberador, como creen otros, los socialistas utópicos, por ejemplo. Lo que encontramos en la historia económica es una acumulación de conocimientos y aprendizaje —el crecimiento de la técnica— que, a su vez, permite formas nuevas de adaptación al medio así como la reformulación de nuestra visión del mundo y de nuestras instituciones sociales: políticas, educativas, familiares, jurídicas y religiosas. Éstas se hallan sujetas a selección natural.

Triunfan la más adecuadas para cada situación y las demás van sufriendo obsolescencia cuando no destrucción. Para Veblen el prejuicio racial, el nacionalismo, la vigencia de una ley, las normas de la moral sexual, las de deferencia ante una clase dominante, son instituciones con implicaciones económicas sujetas a ese flujo selectivo y conflictivo que produce la evolución de la raza humana. La causa de tal evolución última, si la hay, sostiene Veblen, es la técnica, o más precisamente, la innovación técnica y su implantación en un ámbito social dado.

En la época moderna, caracterizada por el capitalismo, se agudiza una oposición que Veblen detecta a lo largo de la historia. Se trata de la dicotomía entre la propiedad y la técnica, es decir, entre la actividad de dominio y la actividad trabajosa, o dicho de otro modo, entre la producción y apropiación de riqueza (básicamente, dinero) y la de bienes, a través de la industria. Ya a partir de su seminal *Teoría de la clase ociosa*, Veblen distingue entre la *ocupación pecuniaria* y la *ocupación industrial*. Financieros, mercaderes y negociantes pertenecen a los grupos pecuniarios; en cambio, capitanes de industria, capataces, labradores y obreros, pertenecen a los industriales. La distinción no es nítida en la realidad, pero es lo suficientemente clara como para explicar la dinámica capitalista. La tendencia generalizada a vivir holgadamente hace que muchos se afanen a entrar en el ámbito pecuniario, y sobre todo en aquél en el que es posible vivir de renta. Si lo logran se transforman en parásitos del sector laboral y forman una *clase ociosa*, cuyos ingresos y riqueza se deben a los desvelos y esfuerzo de la industrial. No son, en el sentido del darwinismo social, los más capaces, puesto que una vez encastillados en su dominio pecuniario y financiero, ellos y sus descendientes son menos competentes en la innovación que los industriales. (La afinidad con las ideas de Pareto sobre las élites es notable.) Poseer menos capacidad innovadora no significa que sean ineptos en otros campos. Así, Veblen constata cómo las *clases pecuniarias* —al igual que las clases dominantes de antaño— dedican mucho esfuerzo a la depredación y sometimiento de las inferiores, pero también subraya cómo la inversión financiera, inmobiliaria, la especulación en grandes y pequeños negocios, también es propia de las clases pecuniarias. Se alían así a la innovación —como ocurría a la sazón con los ferrocarriles y el petróleo en los Estados Unidos— y sirven de acicate a la industria. Esencialmente, sin embargo, esta clase en parasítica y *depredadora*, por un lado, y sometedora, por otro, de las clases trabajadoras. Éstas se hallan sujetas a las ofertas laborales creadas por las inversiones, desinversiones y movimientos de bolsa de las clases pecuniaras, si bien perciben estas corrientes como algo impersonal, como fuerzas anónimas carentes de responsables humanos.

A la dualidad pecuniaria e industrial corresponden dos mentalidades distintas. La emancipación de las creencias animistas y religiosas es más potente entre los industriales, entre quienes predomina la racionalización de la producción y el pragmatismo en su comportamiento. En la otra, la pecuniria, las alianzas con mentalidades arcaizantes y con-

servadoras son más fáciles. También lo es una tendencia a ocultar la naturaleza parasítica de su existencia con una cortina de efectos triunfalistas. Algunos de éstos, como el mecenazgo por parte de grandes financieros piráticos y especuladores al crear universidades, hospitales y fundaciones para el patrocinio de las artes y las ciencias, sirven para restaurar su crédito social o para adquirirlo. Otro efecto, es el *consumo conspicuo* de la riqueza, a través de mansiones, yates, caballerizas, grandes haciendas. Éste sirve para legitimar la clase ociosa como clase superior, émula de las antiguas aristocracias preindustriales. Desprovistas de los mitos legitimadores antiguos de la *época bárbara* —títulos reales, linajes y abolengos— el capitalismo avanzado produce oleadas de nuevos ricos cuyo paso de la clase industrial dominante a la pecuniaria constituye el mayor de sus anhelos. El motivo principal en todos los casos es la consecución de uno de los bienes escasos más preciados por los humanos: la deferencia, admiración y respeto de los demás. Es decir, la producción de diferencias (y deferencias) que legitimen el privilegio y la preeminencia social, así como las de la reproducción social de los distingos a través de las generaciones, a menudo más culturales que directa o groseramente económicos. [La noción sociológica de *reproducción* de la diferencia tiene su claro origen en Veblen, y sería estudiada en profundidad por Pierre Bourdieu (1930-2002) en la última parte del siglo XX.] La concurrencia universal del capitalismo en la producción y compraventa de bienes de toda suerte se traslada así a una competencia igualmente universal para la adquisición, mantenimiento y aumento del privilegio, de lo que los sociólogos comenzaban a llamar entonces con el nombre latino de *status* para indicar neutralmente la posición o «categoría» social de cada cual. Hay así una *emulación pecuniaria* entre los ricos que a menudo se sublima en las formalidades e hipocresías de la clase que se autodefine como «alta sociedad». Una de sus consecuencias es el *ocio obligatorio* o la práctica de actividades de talante lúdico o deportivo que entrañan despilfarro —navegación de placer, hípica, grandes festejos mundanos— y otorgan distinción inasequible a la gente común. Otra, el desarrollo de una competición de todos contra todos para lograr un status social superior. La lucha por el pecunio y la riqueza se transforma así en un combate, esencialmente conservador, por la respetabilidad, la distinción y la preeminencia social.

A pesar del hincapié que Veblen hace sobre las funciones clasistas y anquilosadoras del despilfarro y la inversión improductiva, su crítica sociológica de la economía capitalista no ignora el dinamismo que, paradójicamente, generan. Así, el mecenazgo cultural y científico, altruista sólo en apariencia, produce efectos notables en el desarrollo del conocimiento y las artes. En sus reflexiones en torno a *El saber superior en América*, de 1919, Veblen la emprende contra aquellos multimillonarios fundadores de universidades, academias e instituciones científicas (Rockefeller fue quien con su riqueza de dudoso origen moral fundó la Universidad de Chicago en la que Veblen había enseñado) pero que luego in-

tervienen inquisitorialmente para restringir la libertad de cátedra e investigación, como si fueran sus amos y señores. No obstante, se percata de que no todo en el mecenazgo cultural es una farsa e intuye el inmenso potencial que tales centros de ciencia y saber albergaban en su país.

Es el afán del capitán de industria y del financiero por enriquecerse, sostiene Veblen, lo que estimula la enorme capacidad de innovación de las sociedades capitalistas. Es siempre la innovación, lo acabo de indicar, la que muda la vida social. En el mundo esencialmente concurrencial, de mercado, es la que a la postre decide sobre su marcha. La innovación es la fuente de la mudanza económica. Aunque Marx hizo énfasis sobre la función de la innovación en ella, no lo hizo menos sobre la lucha de clases. En la crítica vebleniana del capitalismo, en cambio, la última es secundaria. No en vano han hablado algunos de los analistas de Veblen de un determinismo tecnológico en su concepción de la economía. A ello añade Veblen la agresividad de las clases dominantes. En su *Alemania imperial*, de 1915, hace hincapié sobre la guerra como extensión de la potencia innovadora, cosa que ya percibió en la conducta imperialista de su país contra España y sus colonias ultramarinas de las Antillas y el Pacífico en 1898. Pero ello no es todo. Su idea de que un país pionero en la industralización, como lo fuera Inglaterra, es superado por otros en desarrollo y productividad, que comienzan desde otras posiciones y distintos recursos, pero con mayor capacidad innovadora, se basa en aspectos de la estructura social más que en la mera innovación. En efecto, para Veblen los intereses creados en el país pionero y sus estructuras institucionales, al atrincherarse y anquilosarse con el tiempo, se convierten en impedimentos para la introducción de nuevos inventos en la industria, mientras que los países libres de tales rémoras compiten con inesperada ventaja. Esta hipótesis estaría destinada a ser analizada por Mancur Olson mucho después, en su *Auge y decadencia de las naciones*, en 1985, cuando este economista se esforzó por explicar el desarrollo económico de Alemania y el Japón, países vencidos, tras la II Guerra Mundial, frente al menor crecimiento y serias dificultades de varios de los vencedores.

El pensamiento de Veblen se mueve contradictoriamente entre la nostalgia populista y rural por la vida en una feliz pradera norteamericana y la convicción de que tecnólogos, ingenieros y gentes competentes son quienes deben regir el mundo en vez de los nuevos bárbaros del capitalismo con sus empresas, conglomerados y monopolios, indiferentes a la pobreza y desgracia de la gente humilde, de la mayoría. Su crítica mordaz podrá adolecer de ambigüedades y melancolías, pero su condena del despilfarro (exhibicionista o no, conspicuo o escondido) y de la ausencia de respeto por la naturaleza y el ambiente ha encontrado un gran eco en nuestro tiempo. Tal vez sea la suya, además, la más bella y, al fin de cuentas, patriótica, reflexión sobre América que haya producido la ciencia social en aquel país. Que muchos críticos piensen que Thorstein Veblen sólo ha sido superado en esa tarea por Alexis de Tocqueville da una medida de su logro.

3. La usurpación oligárquica del poder: Joaquín Costa

El interés de críticos como Veblen —u otros que consideraré en este mismo Capítulo, como Sombart y Schumpeter— es el de haber analizado la economía moderna tal y como se manifestaba en las sociedades más avanzadas de su época. Mientras los antropólogos hacían lo propio con la economía de las sociedades llamadas primitivas, cuyo exotismo justificaba la curiosidad académica y hasta la popular, aquellas sociedades modernas que no alcanzaban un éxito similar al de las más avanzadas recibían mucha menor atención. De ahí que las excepciones merezcan que se la prestemos.

La obra del estudioso aragonés Joaquín Costa cae dentro de esta categoría. Nacido en Monzón, en 1846, era hijo de una familia de labradores muy humildes. Recibió en Huesca, con alborozo, la Revolución de 1868, y desde entonces se sumó a la causa liberal y reformista hispana. Se pagó sus estudios trabajando de albañil. Entró luego en Madrid en el círculo que intentaba la reforma moral e intelectual de España, guiado por don Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) y desde entonces se le asocia con la Institución Libre de Enseñanza, que dio cobijo a ese movimiento regeneracionista, y fue también el marco de los inicios de la sociología española. Enfermo crónico, hombre austero y dedicado al saber y, por así decirlo, militante también de su propia tierra aragonesa (y particularmente del Alto Aragón) Costa fue uno de los patriotas españoles más señalados de su tiempo. Se empeñó en una redención de España, que veía con dolor atrasada y empobrecida, a través del cultivo de la educación, el saber y el austero rigor que la Institución predicaba. Su liberalismo, enemigo de toda violencia, está teñido de reformismo intervencionista. A pesar de contrarrevoluciones, represiones políticas, dictaduras y desastres coloniales, Costa mantuvo ese talante. Así como Veblen, al otro lado del océano, castiga el imperialismo yanqui, Costa aprueba las revoluciones hispanoamericanas y retrospectivamente ve en un Simón Bolívar, por ejemplo, una gran figura de nuestra propia historia. Sin abandonar el liberalismo, Costa va derivando hacia una posición socializante o casi abiertamente socialista en obras como su *Colectivismo agrario* de 1898.

No presentaré en este lugar una visión general de la compleja obra costiana en su conjunto. Me ceñiré tan sólo a su *Oligarquía y Caciquismo*, de 1901, obra que encaja precisamente en el análisis sociológico del poder en sociedades como aquéllas —a la sazón no sólo España, sino Italia, Rusia, Portugal, Grecia, algunos países hispanoamericanos y europeos orientales— que sin ser del todo preindustriales ni tampoco coloniales poseían una estructura económica y política «atrasada», por usar una expresión (la de «atraso») particularmente significativa de la época y también, cómo no, de la nuestra. (Si bien la noción de «subdesarrollo», presuntamente menos ideológica, vino a sustituirla a partir de la II Guerra Mundial.) La aportación de Costa no puede generalizarse sin más a otros países en un estado parejo de atraso o revolución industrial parcial. Pero

es lo suficientemente significativa y enriquecedora como para poderse extraer de ella enseñanzas para ellos y hasta no pocas generalizaciones si se realizan con la debida cautela.

En su *Colectivismo agrario* de 1898 Costa constataba que se había producido en España una disociación grave entre el liberalismo y el pueblo. Ya puede cada Constitución liberal afirmar derechos y abrir canales de derechos y reformas: luego el gobierno, los partidos y el aparato estatal, o no la cumplen, o van por otros caminos. Intrigado por esa discrepancia constante Joaquín Costa convoca, desde el Ateneo de Madrid, en 1901, un informe o encuesta, en la que invita a intelectuales de diversa índole e ideología a pronunciarse. De esta encuesta sociológica peculiar sale la *Información del Ateneo de Madrid sobre Oligarquía y Caciquismo como la forma actual de gobierno de España: urgencia y modo de cambiarla*. Es una obra a la vez colectiva e individual, pues lleva toda ella la impronta de Costa, fruto de una clase intelectual traumatizada por los repetidos fracasos en la modernización del país y los reveses de la democracia, aunque también galvanizada por la pérdida de territorios ultramarinos en una imposible guerra contra los Estados Unidos.

El largo título revela la intención sociológica de la obra. Recordemos el descubrimiento que realizó Tocqueville, expuesto en el Capítulo cuarto de este tratado: la democracia no es solamente un sistema político, sino más aun, una estructura social. Sin una sociedad articulada adecuadamente, permeada por cuerpos autónomos, reglas del juego competencial, tolerancias mutuas, oportunidades individuales y grupales, no hay democracia. Costa va directamente a la estructura social para ver qué es lo que falla para que el sistema político español falle también. Lo primero que se constata es un divorcio entre las élites parlamentarias, tendentes a la oligarquía, y una vasta sociedad rural, preindustrial, distanciada totalmente del poder. A la sazón las zonas industriales (Barcelona y Cataluña en general, los emergentes enclaves de Bilbao y otros lugares) no penetran ni extienden su influjo aun sobre las que no lo son. En los enclaves de la modernidad, además del liberalismo propio de gran parte de las clases medias urbanas, medra el socialismo, el anarquismo, y varias expresiones del sindicalismo. Pero en el campo, sobre todo en Andalucía y Extremadura, estas expresiones varias de la modernidad no entran, salvo, por desesperación, el anarquismo utópico y mesiánico. (Tan distinto del anarcosindicalismo industrial y cooperativista catalán.) Ese campo, que constituía la mayor parte de la sociedad española, poco urbanizada, se hallaba controlado por las clases dominantes oligárquicas a través del caciquismo.

La palabra cacique proviene del Caribe, donde llamáronse caciques a los reyezuelos que encontraron allí los españoles. Por extensión, en el siglo XIX, se atribuyó el epíteto de cacique a cualquier persona que usurpaba poder y se adueñaba arbitrariamente de vidas y haciendas, casi siempre en un ámbito local. Pero en España cacique no vino a ser un *capo* más o menos mafioso, a la italiana, o un *political boss*, como en

América, sino una persona capaz de manejar la situación política y los intereses de una comarca, provincia o lugar a favor del gobierno o una facción política. Los caciques lo hacían a veces por manipulación de votos, otras por intimidación y, si era menester, por falsificación documental. He aquí la explicación que Costa halla a la pregunta sobre la contradicción entre el sistema constitucional democrático (legal, legítimo, racional) y la subyugación popular. Hay una clase corrupta, intermedia, de conseguidores de poder, orientada a intereses privados e ilegítimos. El caciquismo, demuestra Costa, no es sólo rural, sino que permea el aparato administrativo, las universidades, las compañías financieras. Los llamados enchufes, mordidas, corruptelas y relaciones de patronazgo feudaloide son connaturales al caciquismo. Éste no consiste sólo en el falseamiento electoral que lo caracteriza, sino también en estas malas prácticas. La dominación a la vez oligárquica y caciquil constituye así *un modo de gobierno* para todo el país. En todo caso Costa considera que éste es el sistema político dominante, no el único. No sólo se percata de hay zonas urbanas modernas y clases sociales que escapan a él sino que considera que hasta ciertas regiones rurales están libres de la miseria moral caciquil. A pesar de la relativa idealización de su propia tierra natal, Costa presenta el Alto Aragón como sede de una democracia rural sujeta a derecho consuetudinario y buenas prácticas. De hecho esa región conservaba a la sazón algunas formas tradicionales de cultivo colectivo y no era ajena a cierta democracia rural. Su respeto por tales instituciones le inspira recomendar su permanencia y fomento. También Alexander Herzen (1812-1870), el gran reformador ruso, había propuesto la restauración del *mir*, la propiedad agraria común, luego tan atractiva para no pocos pensadores socialistas en Rusia, que hasta pensaron que podría constituir una base para la reforma de su sociedad rural. Herzen y Costa, como tantos otros en la vecina periferia de la Europa avanzada, fomentan una teoría social reformista cuya perspectiva es la de un deseado acceso a la modernidad desde un lugar de partida distinto, más atrasado, al del núcleo europeo que ya la ha alcanzado. Fue así como la noción de *atraso* vino a ser un elemento esencial y polémico en el pensamiento sociológico periférico de la época.

Quien recuerde los análisis de Vilfredo Pareto, recogidos en el Capítulo octavo, sobre la corrupción del sistema político italiano, encontrará paralelos en la aportación de Costa. Ambos retratan certeramente y durante precisamente la misma época, situaciones dramáticas de dos grandes países europeos mediterráneos, presa de contradicciones terribles: pobreza rural, industrialismo imperfecto, urbanización precaria, parasitismo y patronazgo político arbitrario, Parlamentos corruptos, violencia política. La diferencia es que hay un escepticismo amargo en el gran pensador italiano que no encuentra paralelo en un Costa reformador, tenaz, esperanzado, regenerador, por usar la propia expresión de su movimiento intelectual. Otra cosa les une: la desconfianza ante la democracia parlamentaria tal como aparecía en la Europa meridional. En el

caso de Costa, la debilidad de las clases medias (a veces, sólo «clases medias pordioseras») y de la España urbana e industrial frente a la caciquil y retrógada le hace pensar en la necesidad de reformas técnicas previas (así, su célebre llamada a una «política hidráulica» radical, en su *Colectivismo agrario*) sin las cuales será imposible consolidar la democracia parlamentaria. Que sólo las postrimerías del siglo XX —casi cien años después— hayan visto la desaparición en gran medida de esa forma de *malgobierno* en sus países respectivos da una medida de la sórdida solidez histórica del caciquismo, así como de las formas ilegítimas de patronazgo político que tan importantes son en un número muy considerable de países. La permanencia del caciquismo y la oligarquía durante mucho tiempo en Hispanoamérica y tantos otros lugares del mundo en los que se ha aliado tan frecuentemente con la dictadura y el cinismo políticos subraya la importancia de unos aspectos del problema al que la sociología política, más ocupada por el funcionamiento de las democracias avanzadas que de las más imperfectas, no siempre ha sabido prestar la debida atención. La que Joaquín Costa le prestó.

4. El capitalismo burgués: Werner Sombart

Tras esta incursión por el universo peculiar de la España que con acerada crítica fustigó Joaquín Costa, retornamos a la consideración de quienes estudiaron principalmente la evolución hegemónica de la economía occidental. Comenzamos con la figura de Werner Sombart. Este miembro de la escuela histórica germana realizó una aportación muy señalada a nuestro conocimiento del proceso de racionalización industrial y capitalista. Sombart (1863-1941), tras estudiar economía en Pisa y Berlín y entrar en la Cámara de Comercio de Bremen, enseñó en Breslau y después Berlín. Fue miembro directivo y destacado de la Asociación Alemana de Sociología. Partidario, como Max Weber, de la neutralidad valorativa en sus pesquisas, enfocó sus temas desde el punto de mira de las «ciencias del espíritu», cuyas características tuvimos ya ocasión de considerar en el Capítulo décimo. Al igual que él, frente al positivismo, pensaba que la fuerza de la comprensión (*verstehen*) debía dominar la explicación histórica y sociológica. Es menester entender el espíritu humano (las vivencias, la mentalidad, los anhelos de las gentes) en una situación dada, si queremos explicar medianamente la conducta económica, el proceso político, los combates entre clases e individuos, las dinámicas culturales.

La economía se encarna, ante todo, en el marco social. Por lo tanto no hay una economía separable de la sociología, ni ambas lo son de la historia. Dentro de ésta, el mayor interés de Sombart fue la explicación y entendimiento del capitalismo. En las fases iniciales de su tarea, Sombart creyó encontrar en el marxismo la posibilidad de que nos desvelara el secreto del orden capitalista —«profesor rojo» llegaron a llamarle al-

gunos— pero andando el tiempo se fue alejando de las posiciones más rígidas de esa doctrina para inclinarse por un socialismo que jamás considere a las personas como instrumentos de plan alguno, preservando siempre su libertad.

La preocupación sobre la formación del capitalismo verdaderamente moderno, que halla en Simmel y Weber descollantes aportaciones, es completada por Sombart a través de su propia reconstrucción histórica en *El capitalismo moderno* (1902-1908), *Los judíos y la vida económica* (1911) y *El burgués* (1913). En el primero de estos tres tratados, Sombart intentó componer un verdadero mapa sociológico del paso de la transición del mundo precapitalista al genuinamente capitalista. El hilo de su argumentación se basa en la formación y evolución de la mentalidad o espíritu de los individuos y grupos que lo ponen en movimiento. Y ello a lo largo de tres fases principales, la del capitalismo temprano; la del pleno (o *Hochkapitalismus*) que se extiende desde fines del siglo XVIII al estallido de la Gran Guerra, en 1914; y la del tardío, que le sigue.

Sombart hace hincapié en la naturaleza heterodoxa del modo de vida capitalista en pleno mundo medieval, en sus orígenes, durante la primera época, cuando aún predominaban las relaciones patriarcales y paternalistas entre amos y trabajadores, así como una producción muy artesana. El incipiente impulso racionalista de aquella época conduce a la creación de la empresa y luego la sostiene, al tiempo que ésta, con su éxito, refuerza el propio racionalismo calculador en quienes están vinculados a ella. Surge así una mentalidad distinta a la propia del universo medieval que la rodea. De ahí la función notable de los hebreos dentro de este proceso. Condenados a operar con dinero y a practicar la usura o el mero prestamismo dinerarios por la sociedad cristiana circundante durante siglos, los judíos viven en una sociedad, la cristiana y feudal, pero son a la vez ajenos a ella, marginados, foráneos, condenados a la exclusión social. Por consiguiente, son poseedores de una mentalidad distinta de la que predomina entre la mayoría. Distinta, esto es, hasta que el aburguesamiento del mundo de los gentiles ya no les hace a ellos también tan distintos, puesto que todos participan activamente del sistema capitalista.

En la época del capitalismo pleno triunfan técnicas que hacen posible la producción en fábricas, la creación de vastos mercados y la dialéctica permanente, la tensión, entre el espíritu aventurero de la especulación económica y el cálculo cauto para asegurar beneficios con mínimo riesgo.

A lo largo de estos períodos la burguesía va imponiendo su mentalidad económica y su espíritu de empresa. Ya lo hacía en la primera y dificultosa fase, cuando se volcó a la acumulación dineraria (monedas de oro y plata), cuando el dominio feudal de la tierra y aristocrático de todo el poder político y religioso confinó a los primeros burgueses, carentes de tierras, a atenerse a su propio el enriquecimiento dentro del angosto ámbito urbano, comercial y preindustrial. El burgués va así convirtiéndose en el centro de la actividad económica a través de su empresa, idea

destinada a ocupar un lugar crucial en el pensamiento de Schumpeter, que acto seguido expondré. Pero la empresa inicial sombartiana no se parece a la que el capitalismo maduro produciría. Es más bien una unidad privada de servicios que se prestan, desde fuera, hacia el orden social predominante: servicios para el suministro de armas, vituallas, y más tarde, muebles, tejidos, ropajes, y todo lo que requiere la nobleza para su lujo y pompa. Desencadenado el proceso, los austeros burgueses mismos se transforman en compradores de sus propios productos, hasta que, andando el tiempo, se aburguesa toda la sociedad y se crea una cultura de consumo y producción para ese consumo. Por otra parte, la costumbre cuantificadora y calculadora —a las que Simmel y Weber dedicaron la atención que conocemos— alcanza en Sombart igual importancia. Éste sigue con pormenor la aventura de esa mentalidad en la especificidad de cada país, Italia, Portugal y Castilla, Francia, Alemania, Holanda, Gran Bretaña y los Estados Unidos. Así contrasta Sombart su tipo ideal de burgués con las especificidades y avatares de cada lugar, país y época. Al mismo tiempo, su talante sociológico le obliga a analizar las relaciones de estos diversos casos de capitalismo con fenómenos tan diversos como las religiones predominantes, la filosofía y la moral de cada país.

En cuanto al capitalismo tardío, Sombart asume que hay durante esa fase un incremento de esfuerzos económicos ajenos al capitalismo empresarial genuino (la intervención pública, la aparición de economías mixtas, la expansión administrativa) que presagian un declinar de la fuerza de los ciclos económicos clásicos y una evolución hacia un nuevo sistema económico, con la consiguiente desaparición del espíritu o mentalidad presente en las tres fases señaladas.

Con respecto al caso, siempre tan notable, de Norteamérica, Sombart compuso un ensayo sociológico descollante, publicado en 1906, que lleva como título una pregunta aparentemente ingenua, de esas que se formulan sin que se encuentre respuesta fácil, *¿Porqué no hay socialismo en los Estados Unidos?* En efecto, para esa fecha en todos los países occidentales existía un movimiento socialista, en algunos de ellos de gran envergadura. ¿Cómo se explicaba, pues, que en la potencia cada vez más preeminente, cuyo futuro capitalista más expansivo era ya claramente perceptible, colonizado masivamente por europeos —portadores frecuentemente de ideas y programas socialistas— no existiera un socialismo de gran alcance? Sombart se da cuenta de que responder a esa pregunta es desentrañar muchas cosas sobre el tejido y dinámica de la sociedad norteamericana y, por contraste, también de las propias sociedades europeas. Al hacer énfasis sobre la presencia de una frontera americana móvil, por mucho tiempo abierta hacia el Oeste, la enorme capacidad de movilidad ascendente para muchos a través del esfuerzo individual y los sucesivos aumentos de nivel de vida experimentados por gran parte de la población, Sombart atacaba de frente una cuestión destinada a crear notable inquietud entre los partidarios del socialismo. Según su análisis la proliferación de oportunidades para medrar indi-

vidualmente por la vía capitalista que generaba la sociedad americana socavaba allí las posibilidades de éxito del colectivismo socialista. Para los socialistas, en teoría, debería ser incomprensible que el coloso norteamericano fuera una excepción en la presuntamente inevitable transición al socialismo propia de todas las sociedades modernas. Según la doctrina predominante en su tiempo, cuanto más maduro y avanzado el capitalismo, mayor la cercanía a la transición hacia el socialismo. Sombart abría así una ancha brecha en la argumentación socialista tradicional. No ha sido aún cerrada.

5. **Sociología empresarial y desarrollo económico: Joseph Schumpeter**

Schumpeter, uno de los más grandes economistas del siglo XX, comparte con Pareto y Veblen la distinción de haber integrado explícitamente la sociología en su propio análisis económico. Tal vez sea Schumpeter el más sociólogo de los economistas eminentes de su tiempo, precedido en ese logro sólo por Marx, Pareto y Weber.

Nacido en Moravia, parte a la sazón del Imperio Austrohúngaro, en 1883, Schumpeter llegó a ser ministro de Hacienda en el primer gobierno republicano austríaco en 1919, pero pronto se entregó de lleno a la actividad académica. Tras haber estudiado en Viena —entonces uno de los centros más descollantes para el estudio de la economía— Schumpeter enseñó en Graz y luego en Bonn pero emigró a los Estados Unidos en 1932, para incorporarse a la Universidad de Harvard. Durante su formación se halló expuesto tanto a las ideas de la célebre escuela liberal vienesa fundada por Karl Menger (1840-1921) —la escuela llamada marginalista— como a las de la también señalada del austromarxismo, sin dejarse incorporar a ninguna de ellas. En 1911 había publicado, muy joven, su *Teoría del desarrollo económico* algunas de cuyas ideas plasmó y amplió en *Ciclos económicos* (en realidad, *Ciclos de negocios* o *Business Cycles*) de 1939. En plena guerra, en 1942, publicó *Capitalismo, socialismo y democracia*, ensayo que integra sus ideas históricas, morales y políticas con su análisis sociológico de la actividad económica. Fallecido en 1950, su insuperada y monumental *Historia del análisis económico*, que no tuvo tiempo de completar, fue publicada póstumamente en 1954 por su esposa Elizabeth Boody, distinguida historiadora de la economía.

La *Teoría del desarrollo económico* rompió con las interpretaciones anteriores al hacer hincapié en la dinámica compleja del crecimiento, en la que los factores económicos propiamente dichos, sin dejar de ser estratégicos, son componentes de un universo más amplio. La clave del desarrollo, sostiene Schumpeter, se encuentra en la innovación (las coincidencias con Veblen, por un lado, y Pareto, por otro, son obvias, aunque cada autor atribuye a la innovación causas distintas). En el caso de Schumpeter la innovación es inseparable del empresario, cuyo esfuerzo

para la maximización de beneficios es el auténtico motor del crecimiento. (La innovación es la introducción de un componente o factor nuevo en la economía; no es, pues, necesariamente, un invento.) La presencia del empresariado como parte interna del ciclo económico, y no como factor exógeno que lo modifica e influye en él, es la aportación más característica de Schumpeter. Contra lo que opinaba la doctrina prevaleciente, afirmaba, la marcha de la economía no depende sólo de fuerzas anónimas (mercado, bienes, demanda, oferta) sino también de gentes de carne y hueso, los empresarios, con sus ideas, actitudes, creencias e iniciativas arriesgadas. El cambio económico acaece cuando «el empresario lanza al mercado *nuevas combinaciones*» como pueda ser la producción o introducción de una nueva mercancía, un método nuevo de producción, la entrada en un mercado antes desconocido, la conquista de una fuente nueva de suministro y, naturalmente, la reorganización de la propia empresa. En consecuencia, sostiene Schumpeter, la propia ciencia económica, y no sólo la sociología económica, debería concentrarse en el estudio del empresario, ese *agente transformador* de la dinámica económica. El movilizador por excelencia de la dinámica capitalista, el empresario, no sólo innova sino que arrastra e incorpora a otros a su empeño —inventores, trabajadores, políticos, otros empresarios, empleados— como parte de la lógica capitalista en que se halla inmerso. Por eso, contra lo que frecuentemente se supone, Schumpeter ni idealizó al empresariado ni nunca lo consideró como la quintaesencia del héroe individualista y creador. Hasta llegó a negar que poseyera siempre una vocación superior a la que es propia de otras ocupaciones y profesiones socialmente menos movilizadoras. Hay en su obra, empero, un eco evidente de la noción weberiana de vocación cuando analiza el espíritu empresarial.

El hoy célebre Segundo Capítulo de su *Teoría del desarrollo económico* constituye toda una invitación a considerar su objeto de estudio a través de la investigación del empresariado, aunque según Schumpeter, «el marco social de la marcha de los acontecimientos económicos», es decir, su marco institucional, sea terreno por igual propio de la sociología económica. Ese marco institucional está compuesto por organismos de toda suerte: el estado, la universidades, las bolsas de contratación, las cámaras de comercio, las iglesias, los tribunales, y así sucesivamente. Leyes y reglamentos son también parte de él. Pero además la clase empresarial se halla, obviamente, encuadrada en empresas. Y la empresa misma, con su autonomía y protección jurídica —característica de la sociedad limitada y la sociedad anónima— constituye parte, a su vez, del marco institucional de otras empresas. La empresa es una entidad a la que otros pensadores, como Weber, Sombart y Veblen, otorgan igual peso que Schumpeter en la constitución del capitalismo. Para todos ellos, como hemos tenido ocasión de comprobar, constituye el pivote sobre el que se apoya la fórmula esencial del sistema capitalista e industrial, por no decir la sociedad moderna. El empresariado es una clase frecuentemen-

te innovadora y pugnaz, pero se levanta a través de esa institución, quintaesencia de la modernidad, que es la empresa. Es ésta un núcleo de poder e iniciativa, relativamente autónoma ante otros poderes, estatales o partidistas. La nacionalización de las empresas así como la empresa pública plantean, naturalmente, una nueva problemática, pues socavan su autonomía cuando no la destruyen. A ello Schumpeter dirigirá su atención en el último de sus grandes estudios, *Capitalismo, socialismo y democracia*, que consideraré en la Sección siguiente.

Los haces o racimos (*clusters*) de innovación que se producen en determinadas sociedades —normalmente a través de redes de empresas interdependientes, en un determinado territorio o región— en un momento histórico, suelen generar una nueva oleada de crecimiento. Tal oleada va precedida a menudo de una fase destructora, pues lo nuevo desplaza otros elementos, y por ende, a los grupos sociales vinculados a ellos. (La introducción de un producto, un ingenio, un modo distinto de hacer, entraña la obsolescencia de otro u otros anteriormente presentes en el mercado.) Schumpeter no duda que los ciclos económicos tengan su propia dinámica impersonal, pero como vemos los ata firmemente y ante todo a las empresas y a los colectivos empresariales que ponen en marcha cada oleada de innovaciones. La sobreproducción generada por cuantos se suman a los grupos pioneros esperando beneficiarse de la bonanza que a éstos afecta es lo que, a la larga, engendra saturación en el mercado y hasta provoca el declive incipiente que puede conducir al ciclo descendente, con sus caídas de precios, beneficios e inversiones. En *Ciclos económicos*, un considerable estudio dedicado a analizar las fluctuaciones y crecimiento económico de Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos a partir del siglo XVIII, Schumpeter abundó en esta idea, más sociológica que puramente económica. Demostró además que los ciclos y fluctuaciones de la economía no podían sustanciarse mediante un solo criterio metodológico, sino que era necesaria una mezcla de técnicas comparativas, estadísticas, históricas y de toda índole para determinar su dinámica o intentar predecir su duración y envergadura.

Este criterio integrador y ecléctico refleja la afinidad de Schumpeter con la escuela histórica germana en contra de las abstracciones de la teoría económica liberal convencional. La economía es, ante todo, un proceso histórico. (En ello, aunque no en lo demás, concuerda Schumpeter con Marx.) Cierto es que el *flujo circular* del mercado, que transforma el trabajo y la tierra en medios de producción de bienes y capital, que luego retornan a los primeros en inversiones, gastos y salarios, es incesante. Es algo apenas ocultado por el velo que representa la economía monetaria. Por ello parece impersonal. Pero en ese flujo hay algo, el reparto desigual de beneficios entre la población, que la economía clásica suele ignorar. Del mismo modo que ignora la sociología empresarial para concentrarse en las tendencias financieras, mercantiles, de precios, y demás. De ahí que lo imaginado por Adam Smith pueda calificarse según Schumpeter de utopía liberal. Smith habla de igualdad de condiciones de

concurrencia, pero el resultado de un mercado es exactamente lo contrario: la desigualdad entre competidores, las ventajas y desventajas posicionales de cada cual, la distribución asimétrica de recursos. La solución que Schumpeter propone para explicar esta paradoja es la de hacer abstracción del mercado en general e identificar en cambio quiénes son los que entran en liza. Lo más decisivo, una vez más, son los *empresarios* encuadrados en sus empresas. Éstos son siempre quienes ordenan, controlan y movilizan los factores de producción (capital, herramientas, fuerza de trabajo, tierra) y lanzan al mercado los productos. Forman coaliciones y alianzas entre sí para combatirse mejor y lograr sus objetivos. No les mueve sólo el beneficio para gozar de la vida sino que, en abierta afinidad con la visión weberiana, Schumpeter insiste en que el riesgo, la aventura y la voluptuosidad del triunfo a través del trabajo desempeñan una función crucial. Son seres altamente racionales y egoístas a la vez, cuya existencia depende de que la estructura económica (el mercado) fomente su existencia y que la política también lo haga.

Los innovadores, a menudo, ganan. Con ello obligan a otros empresarios a copiar, emular o a apropiarse de sus iniciativas. Es su esfuerzo el que rompe la circularidad repetitiva del flujo e introduce direcciones nuevas, que en caso expansivo, pueden llamarse de desarrollo. Un alud de innovaciones pone en movimiento una *onda larga* expansiva (Schumpeter introduce este concepto clave en la ciencia económica) que, tras alcanzar su zenit, entra en declive a través de esta dinámica empresarial, sociocultural, por saturación. (Las ondas largas schumpeterianas son de unos 40 a 50 años. La indagación posterior del fenómeno, redescubierto por dos economistas holandeses, fue desarrollada por el ruso Nikolai Dimitrovich Kondratiev (1892-1931). Hoy tiene de nuevo considerable interés a causa de la aparición de una ola nueva provocada por la irrupción en la economía de las tecnologías de la información, seguida por la biotecnología y la bioingeniería.) Por la misma razón, la casta empresarial sufre una mudanza constante, en la que unos empresarios desplazan o liquidan a otros, al tiempo que unos terceros se extinguen. Para combatir estas tendencias se defienden algunos empresarios mediante el monopolio. Aquí Schumpeter discrepa del supuesto tradicional que siempre ve en el monopolio causa de estancamiento y demuestra que, en ciertos casos, la autoprotección monopolista es parte esencial del desarrollo, sobre todo en sus fases primerizas, dado que el monopolio es un incentivo para quienes quieren conseguirlo.

Las condiciones para el desarrollo de una burguesía empresarial no son sólo las de una acumulación capitalista. El crédito y la financiación son cruciales, tanto, que Schumpeter llega a afirmar que el capitalismo es la empresa en acción fundamentada en dinero prestado. Sin banqueros no hay desarrollo. Y sin apoyo fiscal (Schumpeter insistió en la necesidad del cultivo de una *sociología fiscal*) tampoco. Pero no acaba ahí la cosa: el mundo financiero (y el empresarial en general) medran a través de una red de contactos y relaciones personales, sin la cual carece de sentido en-

tender la economía capitalista. Aunque no faltan las alusiones de Marx (peyorativas) al asunto, fue Schumpeter quien hizo el debido hincapié en un fenómeno, al que hoy llamamos *capital social*, que es esencial si queremos entender tanto el capital económico como el *capital humano*. La buena marcha de la economía depende de redes de contacto y confianza en el seno de una sociedad dada, a poder ser que no queden confinadas a la clase empresarial sino que se extiendan ampliamente. (El término sociológico de «capital social» no significa lo mismo que su uso comercial corriente como suma de los bienes que posee una empresa o compañía.) Donde otros ven limitaciones y frenos al desarrollo en la exclusividad clasista de las redes sociales de capitalistas y empresarios Schumpeter, que no se hacía ilusiones sobre los aspectos discriminatorios o antiigualitarios de tales redes, se percata de su necesidad como componentes del desarrollo económico. Precisamente por ello pone de relieve los aspectos antieconómicos de toda revolución. Ésta, sea cual sea su ideología, descompone o destruye las redes sociales (con sus extensiones políticas) sobre las que se sustenta el flujo económico en crecimiento.

La sociología económica tiene que habérselas con el marco institucional (legal, político, educativo) que fomenta o frena determinada actividad económica. Tiene también que habérselas con «la civilización del capitalismo» y con su cultura, cuya esencia es el racionalismo. (Es decir, ciertas formas de racionalismo.) Sin la mentalidad, actitudes y creencias que permean el orden económico capitalista (y que éste a su vez fomenta) no se explica su dinámica económica. Hay aquí una coincidencia más que meramente formal con Weber. El estudio de la economía sin la consideración del marco institucional por un lado, y de la cultura propia de él, es legítimo, pero no suficiente para la constitución de una ciencia económica cabal.

6. **Capitalismo, socialismo, democracia: Joseph Schumpeter**

La noción clásica liberal de que el capitalismo, en sí, es un modo pacífico de convivencia (frente a las formas despóticas o feudales de ordenar la vida económica) es asida como buena por Schumpeter. El mercado, la institución nuclear del sistema capitalista, permite la actividad económica incruenta. Pero ése es un modelo que ignora las complejidades de la vida social. Suele además seguir el modelo de equilibrio estacionario —que vimos en el Capítulo octavo, introducido por León Walras y Vilfredo Pareto— que deja poco lugar para lo que no sea repetición en un círculo que se reproduce perennemente. El capitalismo crea sus propias turbulencias y ciclos, se entrelaza con el marco institucional en el que prospera, y lo hace porque se van introduciendo novedades, bajo el acicate del beneficio, por parte de las empresas y sus gerentes y propietarios. No es, por tanto, repetitivo. Sólo se entiende el capitalismo, insiste Schumpeter, si se entiende esto último. Al mismo tiempo (y de

acuerdo con Marx, así como con la escuela histórica y con Weber) Schumpeter acepta que se pueda hablar del capitalismo como tipo ideal, como modelo, pero piensa que cada etapa del sistema es distinta y posee su dinámica particular. Así, el capitalismo del siglo XX, con sus cárteles, *trusts*, y la expansión imperialista basada en naciones industriales poderosas y agresivas, plantea una problemática muy distinta a todas las anteriores. El capitalismo es, por naturaleza, antiimperialista, sostiene Schumpeter, pero no así el estado moderno, cuya lógica política y bélica es muy otra. Los modernos estados apoyan al capitalismo de sus territorios respectivos y se lo ganan para su causa, pero cada cual —el capitalismo por un lado y el estado por otro— posee su propia lógica. Cuando logran su propósito, los gobiernos nacionales reducen el cosmopolitismo connatural a comerciantes, mercaderes e industriales, así como la inclinación del capital y los capitalistas a no tener patria, a mover capitales e inversiones, e irse con el mejor postor o comprador o establecer sus factorías y sedes donde mayores son los márgenes de beneficio. Lo que Schumpeter llama *imperialismo moderno*, para distinguirlo de otras formas históricas anteriores, se fundamenta en la alianza a veces forzosa en la que un elemento, el estado, tiende a la expansión militar y administrativa ilimitada (constreñida por la existencia de otros estados o unidades políticas) y otro, la clase empresarial, a su expansión económica y mercantil sin fronteras ni criterios nacionalistas. La lógica económica gubernamental moderna obedece a pautas absolutistas que provienen del siglo XVII —los muertos siempre mandan sobre los vivos, dice Schumpeter— y la empresarial representa la auténtica modernidad.

Pero no es una modernidad estática. La lógica interna del capitalismo —injerencias políticas aparte— le lleva a la larga a su propia destrucción. *Capitalismo, socialismo y democracia*, publicado durante la Segunda Guerra Mundial, en 1942, es el texto de un pensador afín al capitalismo y ciertamente nada inclinado al socialismo, que ve en la marcha del primero —con el crecimiento de las compañías multinacionales, el desarrollo de oligopolios y monopolios, la expansión de corporaciones y burocracias públicas y privadas— una tendencia a su autodestrucción. En esto Schumpeter es categórico, aunque no celebre en absoluto la llegada del socialismo. Convencido, tras la barbarie stalinista en Rusia, de que el socialismo burocrático y tiránico no iba a ser una panacea liberadora, el análisis sociológico que preside ese texto conduce a la conclusión de que el capitalismo posee la misma caducidad que la de cualquier otro orden económico histórico. El capitalismo es altamente dinámico y genera su propia inestabilidad. Él mismo fomenta la competición entre clases sociales, estimula la desafección al poder sentida vivamente por una parte significativa de la clase intelectual, a la vez crítica e influyente, y genera enemigos poderosos, como el que representaba a la sazón el imperialismo ruso dominado por un partido único, de ideología comunista, es decir, anticapitalista por naturaleza. (Todo ello muestra que elementos de la estructura de la riqueza y la producción de bienes como son

las clases sociales y su dinámica deben ser muy tenidos en cuenta por la ciencia económica, en contraste, dice Schumpeter, con la costumbre de ignorarlas propia de los economistas, tan reacios y «extrañamente tardíos en su reconocimiento de la existencia de la clases» en sus análisis, a las que sorprendentemente ignoraron, reduciendo la economía a «agentes individuales cuya interacción por separado producía aquello que estudiaban», la vida económica.) Junto a todos estos factores hay que añadir la intensa mudanza que produce el flujo endémico de innovación propio del capitalismo. La introducción de innovaciones —ingenios, técnicas, descubrimientos científicos— en el mercado y en la vida de las sociedades capitalistas engendra una *creación destructiva*, desestabilizadora: crea paro y desempleo aunque cree también simultáneamente empleo y nuevas profesiones y ocupaciones; obliga a readaptaciones, pero produce obsolescencia constantemente. Genera inquietud e inseguridad, aunque produzca también, en otros frentes, riqueza y prosperidad más o menos duraderas. En resolución, es inestable y cambiante.

El orden capitalista se pone así en peligro. Y no sólo el capitalista, sino el democrático, puesto que, para Schumpeter, la democracia, en lo que llama «otra teoría de la democracia», no es solamente un sistema representativo, sino más bien un sistema de concurrencia pacífica para el logro del mando político. En la democracia pluralista, los diversos grupos políticos, luchan sin destruirse mutuamente entre sí para conseguir el poder. La representación política y las elecciones democráticas no son una farsa, pero sí son la base de lo esencial: la competencia entre los grupos autodesignados para entrar en liza entre sí (se trata de un empresariado político con sus seguidores y colaboradores) y lograr el poder o repartirse la administración estatal. La democracia no es, empero, solamente el proceso de pugna entre tales grupos —una lucha entre elites— sino que es decisivo el apoyo que a cada cual presten las diversas clases sociales. Unos y otros, políticos y clases, componen la democracia. He aquí una concepción concurrencial de la democracia como arena de combate por el poder en la que desempeñan un papel decisivo los *empresarios políticos* —dirigentes de partidos, estrategas, cuadros políticos medios— sin destrucción mutua, destinada a hallar un eco muy considerable en la sociología política posterior.

Traumatizado por las tiranías que se denominaban socialistas a sí mismas —aunque alejadas de los más elementales principios socialistas, que entrañan democracia y tolerancia— así como por los desmanes del imperialismo con base capitalista, Schumpeter se preguntó si la *marcha hacia el socialismo* (expresión de la que se apropia, irónicamente) nos llevará o no a un mundo en que éste sea compatible con la libertad y el pluralismo. Tal marcha es definida por Schumpeter como «la migración de los asuntos económicos de las gentes desde la esfera privada a la pública». El fatalismo melancólico de Schumpeter no sería sustanciado por los hechos posteriores, puesto que los movimientos socialistas democráticos —la socialdemocracia, el apoyo al estado asis-

tencial— además del desarrollo del altruismo cívico privado y de la sociedad civil, corregirían en muchos países parte de sus pronósticos, tras su muerte, en 1950. Pero la poderosa argumentación sobre la burocratización creciente, los límites angostos de la democracia representativa, la importancia del pluralismo para la libertad humana y los efectos a veces nocivos del cambio económico acelerado sobre las sociedades modernas confieren a *Capitalismo, socialismo y democracia* la categoría de uno de los textos sociológicos, a la vez que económicos, más descollantes para entender la época contemporánea.

7. Referencias bibliográficas

El presente Capítulo cubre sólo algunas de las aportaciones a la sociología realizadas por economistas que son hoy ya clásicas para esta disciplina. La tradición marxista, tras la muerte de Engels, experimentó una fuerte eclosión de creatividad, de modo que su aporte a la ciencia social, y notablemente a la sociología, no fue menor. He decidido omitirla aquí dado que el volumen que a todas luces puede considerarse como acompañante y continuación del presente, *Teoría sociológica moderna*, dirigido por mí mismo (Editorial Ariel, 2003) contiene un excelente Capítulo que da buena cuenta de la teoría sociológica marxista clásica, compuesto por Joaquim Sempere. En ese mismo volumen Daniel Raventós presta la debida atención al marxismo posterior, y en especial al llamado marxismo analítico contemporáneo.

Para Thorstein Veblen, hay una versión de la *Teoría de la clase ociosa* en el Fondo de Cultura Económica, de México, 1957. Por su parte la *REIS* publicó en su número 61, en 1993, «El lugar de la ciencia en la civilización moderna» de ese autor. Para mi alusión a Pierre Bourdieu, véase *La distinción* (Taurus, 1988). Con respecto a Mancur Olson, véase su *Auge y decadencia de las naciones* (Ariel, 1986), con un ensayo introductorio mío, autorizado por el autor.

Oligarquía y caciquismo fue publicada en 1902 por el Ateneo de Madrid. Hay varias ediciones del Comentario preliminar de Joaquín Costa. A. Robles Egea *Política en penumbra. Patronazgo y clientelismo político en la España contemporánea* (Siglo XXI, 1996) es una buena introducción a la temática. Una fuente esencial de información es la publicación colectiva *1901-2001 Centenario de la Información del Ateneo de Madrid, Oligarquía y Caciquismo*, con aportaciones de Alberto Gil Novales, Germán Gómez Orfanell, Julián Sauquillo, Alfonso Ortí, Santiago Castillo, Ignacio Duque, Cristóbal Gómez Benito y textos de Joaquín Costa. El libro de Alberto Gil Novales *Derecho y revolución en el pensamiento de Joaquín Costa*, de 1965, cubre muy bien el ambiente intelectual e histórico en el que se desenvolvió Costa. El de Elías Díaz *La filosofía social del krausismo español* (Editorial Debate, 1989) contiene un capítulo, el IX, que sitúa y matiza certeramente la posición ideológica de Costa. Para una

buena selección de escritos, véase la antología Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo, Colectivismo agrario y otros escritos* (Alianza Editorial, 1.ª edición, 1967), prólogo y selección de Rafael Pérez de la Dehesa. El ensayo de Enrique Tierno *Costa y el regeneracionismo* de 1962 en el que el autor califica a Costa de prefascista parece a todas luces injusto —a pesar de que Tierno se refiera a las consecuencias ideológicas ulteriores de un regeneracionismo nacionalista como el de Costa— pero merece mentarse. Costa nunca quiso abolir el liberalismo.

Para Werner Sombart disponemos en castellano de *El burgués* (publicado por Alianza, con una 5.ª reimpresión en 1993). La misma editorial sacó a la luz *Lujo y capitalismo* en 1979. Sorprendentemente (aunque sólo en apariencia) la censura de la dictadura franquista en España permitió la publicación en 1943 (Editorial Europea, Madrid) de *Guerra y capitalismo.*

La Editorial Ariel publicó, con un prólogo de Fabián Estapé, la *Historia del análisis económico,* de Joseph Schumpeter (edición consultada, 1971; última edición 1995.) Por su parte, *Capitalismo, socialismo y democracia*, fue editado por Aguilar, en 1968. (2.ª edición, 1971). Poco antes, en 1965, Tecnos publicó *Imperialismo y clases sociales.* Oikos-Tau, de Vilassar de Mar (Barcelona) a instigación de mi malogrado amigo Ernest Lluch, publicó unos *Ensayos* de Schumpeter, varios de ellos sociológicos, en 1966. La misma editorial (bajo el nombre de Occidente) publicó también su *Síntesis de la evolución de la ciencia económica* (1967). *Teoría del desenvolvimiento económico*, fue publicada por Fondo de Cultura Económica, de México, en 1976. Para la biografía de este economista, véase R. L. Allen *Joseph Schumpeter: su vida y su obra* publicada en Valencia por la Institució Alfons el Magnànim en 1995. También Oikos-Tau, S. E. Harris *Schumpeter, científico social.* (Traducción, Ramón Garcés). Contiene el ensayo de Herbert von Beckerath «Schumpeter como sociólogo» (pp. 231-250).

La noción contemporánea de capital social procede del sociólogo James Coleman, quien no cita a Schumpeter en su texto seminal sobre el tema. Sobre la herencia de la sociología económica y el estado actual de este campo, véase Mariano Fernández Enguita *Economía y sociología: para un análisis sociológico de la realidad económica*, publicado por el CIS, Madrid, 1998. Por lo que respecta a mi referencia a la importancia esencial de la empresa en la sociedad moderna, véase J. Micklethwait y A. Woolridge *La empresa: historia de una idea revolucionaria* (Mondadori, 2003). Traducción, Enrique Benito.



A MODO DE CONCLUSIÓN

En el Prefacio introductorio a este tratado me referí al alcance decisivo de la aportación de la sociología a la cultura y conocimientos de nuestro tiempo. También aludí al peso descollante que ha tenido, dentro de esa contribución, su fase histórica formativa. Quien haya tenido el tesón de haber leído hasta aquí no habrá menester, espero, de justificación alguna que avale estas afirmaciones. La sociología, como otras ciencias sociales, comparte en no poca medida con las naturales el afán por atenerse al dato, el sometimiento a la refutación, el lanzamiento de hipótesis tentativas, la curiosidad sistemática por saber siempre más, con el mayor respeto a la evidencia y a la lógica, a despecho de las dificultades que encuentra, dado el objeto de su indagación. Su peculiar situación, además, le hace compartir con las humanidades la dimensión moral así como la preocupación por la conciencia y la vida del espíritu. Ello significa, naturalmente, que la sociología pertenece de lleno a esa esfera del conocimiento que hace de puente entre dos mundos del saber, con todas las desventajas epistemológicas e imperfecciones que la cosa entraña. Y con todas sus grandezas, porqué no decirlo.

Significa, asimismo, que la dimensión humanística, tan viva en el acervo clásico que acabo de considerar, no perece con el paso del tiempo como sucede en otras disciplinas. Al igual que en la filosofía, la historia, el arte, hay en la sociología clásica una atracción perenne. En aquello que la teoría sociológica comparte con la filosofía, o la economía política, o la ética, es tan duradera como ellas. Siempre me ha parecido poco menos que misterioso que los escritos de Platón, de Aristóteles, de Tito Livio, de San Agustín, de Maquiavelo, de Adam Smith, de Tocqueville, de Marx, de Weber, de Simmel, posean esa cualidad atemporal, esa permanente frescura. Y complacido, cómo no, que algunos de quienes han sido sociólogos de oficio hayan pertenecido a esa curiosa grey.

Sin entrar en mayores discusiones, hemos dado cima a nuestra exploración del canon, mejor dicho, de un cierto canon, de la *sociologia perennis*. Querría, a propósito de ello, decir dos cosas. La primera se refiere a las corrientes y autores incluidos y sobre todo a los excluidos en la época cubierta. La segunda a las fronteras temporales de lo que ha venido en llamarse 'período clásico' de la sociología.

Ya tuve oportunidad de decir que mi enfoque iba más allá de las convenciones que restringen el canon clásico a poco menos que a los tres pilares de Marx, Weber y Durkheim. La verdad sea dicha, ni siquiera pienso que las ventajas didácticas de esta tríada (que nada tiene de simmeliana) sean muchas: los costes cognoscitivos de limitarse a ella son demasiado altos. Pero quienes amplían de veras la esfera clásica, quienes van más allá de alguna cita piadosa a otros fuera de la tríada, como Comte, Spencer o Simmel, y se los toman en serio, tienen también sus problemas de demarcación. No tendrán dificultades de incluir a pensadores como ellos o a Tocqueville y Saint-Simon, o a algún otro entre los autores que merecen conocerse bien, pero las tendrán al dejar fuera a algunos otros. ¿Debería haber incluido este libro algo más que una alusión a la primera y brillante generación de sociólogos norteamericanos? ¿O a quienes, desde Francisco Giner de los Ríos en España y Eugenio María de Hostos en Puerto Rico —por mentar sólo a dos— introdujeron con tanta dignidad la sociología en el mundo hispánico a fines del siglo XIX? ¿No es ya hora de que el gran holandés Jan Huizinga sea entendido también como teórico de la sociología? ¿No es el antropólogo Bronislaw Malinowski un clásico también entre los sociólogos?

No hay duda que hay buenas razones para contestar afirmativamente a todas estas y a otras preguntas parejas. Sólo diré que en cada una de las historias de la teoría sociológica que he consultado antes de ponerme a confeccionar ésta, sus autores eligen omisiones e inclusiones sin justificaciones explícitas. Como dije en el ya aludido Prefacio, la cosa se debe en parte a mi ignoracia pero también en parte a mi propia selección de lo que considero, en última instancia, más pertinente para el progreso de la conciencia y la cultura sociológicas.

En cuanto a la cuestión de las fronteras temporales de la época sociológica clásica, la respuesta es aún más difícil. La sociología clásica no acabó en 1920. Hoy ya está claro que la aportación de un Karl Mannheim en 1929, con un tratado tan importante como *Ideología y Utopía*, o que el conjunto de la obra de los teóricos marxistas (sobre todo la de los austromarxistas, como suele llamarse a esa gran generación vienesa de intelectuales, así como la de Antonio Gramsci, que escribió sus mejores páginas de importancia sociológica en las cárceles fascistas de Italia) son parte de nuestro acervo clásico. Más aún, Norbert Elias, fallecido en avanzada edad en 1990, por su tenor, alcance científico, influjo y visión histórica es también un clásico en todos los sentidos de la palabra. ¿No pertenecen a los clásicos Pitirim Sorokin, Talcott Parsons, y el mismo Robert Merton, fallecido en 2003? ¿Quiere esto decir que clásicos son todos aquellos sabios cuyos trabajos y cuyos días son los de ayer, sea éste próximo o lejano? No lo pienso ni por asomo. Carezco de definición, pero diría que lo son todos aquellos que ayer, o tal vez por qué no, hoy, labran el arte sociológico con el tino, el espíritu racional, humanista, ético y la inspiración necesaria para entrar en la categoría de quienes componen una obra que no cesa de estimularnos y enriquecernos. Tan im-

portantes son sus hallazgos y soluciones a problemas que nos parecen pertinentes hoy en día, como las cuestiones que dejaron abiertas, y a las que hoy debemos encontrar respuesta.

Valga pues como pretexto, con esta invocación más que deferente a quienes tanto nos han enseñado y sin embargo están aquí ausentes para no incluirlos como algunos de ellos merecerían. Es reconfortante ver que, desaparecido en pleno desastre bárbaro en Europa, en 1936, el viejo y noble Ferdinand Tönnies, no naufragaron con él los clásicos. Ni tampoco el espíritu emprendedor, crítico, trágico e incansable de la teoría sociológica que ellos fraguaron.

Referencias bibliográficas

En las Referencias bibliográficas que acompañan al Capítulo 1 se indican varias obras orientativas y generales en torno a la historia de la sociología, que pueden usarse para abundar en lo que muy brevemente se afirma en esta Conclusión. Más específicamente, he desarrollado los aspectos aquí apenas apuntados en S. Giner «Una incierta victoria: la inteligencia sociológica» (versión castellana revisada de una publicación previa en otros idiomas de una conferencia pronunciada en la Sorbona para celebrar un siglo de sociología en Francia). Se encuentra en el libro compilado por Carlos Nieto Blanco *Saber, sentir, pensar* (Madrid, Editorial Debate y Santander, Fundación Marcelino Botín, 1997, pp. 275-310.) También, de modo algo menos elaborado, en Teresa González de la Fe, compiladora, *Sociología, unidad y diversidad* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Instituto de Estudios Sociales Avanzados, 1991, Epílogo). He cubierto la dimensión moral constitutiva de la sociología (refiriéndola precisamente a las concepciones de los clásicos) en mi «Filosofía Moral y Sociología», cuya versión inglesa publicó primero Agnes Heller en una publicación por ella coordinada, en 1987 (Número monográfico sobre sociología de la ética en la *Revue Internationale de Sociologie-International Review of Sociology*, vol. III). La traducción castellana, ampliada, se encuentra en la compilación de Victoria Camps *Historia de la Ética* (Barcelona, Editorial Crítica), 2.ª edición revisada, 2000, pp. 118-162. En todo caso, es recomendable la lectura de la traducción del ensayo clásico de Edward Shils *The Calling of Sociology* (es decir, *La vocación de la sociología*), de 1970, publicado en castellano por Seminarios y Publicaciones, de Madrid, en 1971, bajo el título *Génesis de la sociología contemporánea*. Finalmente el volumen colectivo que coordiné para la Editorial Ariel, *Teoría sociológica moderna* (2003), contiene tres capítulos que presentan la continuidad entre la sociología clásica y la contemporánea, compuestos por Emilio Lamo de Espinosa, José Enrique Rodríguez Ibáñez y por mí mismo, respectivamente.

ÍNDICE TEMÁTICO

La cultura más viva de nuestro tiempo es de raíz sociológica. Nuestra concepción del mundo, el modo de juzgarlo moralmente, de sopesar las fuerzas que lo determinan son hoy, en gran medida, fruto de la reflexión sociológica. A su vez, la sociología contemporánea desarrolla las ideas, teorías y visiones fraguadas durante un período crucial del pensamiento occidental, en el que pensadores como Tocqueville, Comte, Marx y Weber, fundaron la sociología y definieron sus tareas.

El profesor Salvador Giner, en *Teoría sociológica clásica* desgrana uno a uno el pensamiento de los principales representantes de esta ciencia social. Las teorías más descollantes que poseemos sobre el origen de la modernidad, la dinámica del capitalismo, la secularización de la mentalidad, el individualismo, la burocratización del mundo, la libertad frente al determinismo, la democracia, la desazón cultural contemporánea, las nuevas formas de desigualdad y conflicto, la mundialización, entre otras, son examinadas lúcida y ecuánimemente por el autor a través del legado sociológico fundamental.

Teoría sociológica clásica está destinada a ser una obra que, dentro y fuera del mundo académico, servirá a todos aquellos que deseen conocer e imponerse en el canon del pensamiento social crítico de nuestro tiempo. En definitiva, se trata de un texto que presenta magistralmente el logro de la sociología como parte esencial de nuestra conciencia moderna como saber clásico a la vez que contemporáneo. Sin él se hace imposible conocernos a nosotros mismos, ni entender cabalmente nuestra condición en la difícil encrucijada del tiempo presente.

Salvador Giner es catedrático de sociología de la Universidad de Barcelona. Cursó sus estudios de licenciatura y doctorado en sociología y filosofía social en las universidades de Colonia y Chicago. Ha sido profesor en varias universidades inglesas: King's College, en Cambridge, Reading, Lancaster y West London, así como profesor visitante en Yale, Puerto Rico, Roma, México, Nueva York y el Instituto Universitario Europeo de Florencia. Primer director del Instituto de Estudios Sociales Avanzados (con sedes en Madrid, Córdoba y Barcelona), del CSIC. Es uno de los fundadores de la Federación Española de Sociología, de la que fue presidente, y perteneció al Comité Ejecutivo de la Asociación Internacional de Sociología. Es miembro del Comité Científico del Premio Europeo de Ciencias Sociales y editor de la Revista Internacional de Sociología. Autor de numerosos artículos y libros, en la Editorial Ariel ha publicado su ya clásica Historia del pensamiento social, *así como* Carta sobre la democracia, Manual de civismo *(este último con Victoria Camps) y ha coordinado* Teoría sociológica moderna.





Ariel Sociología

www.ariel.es

